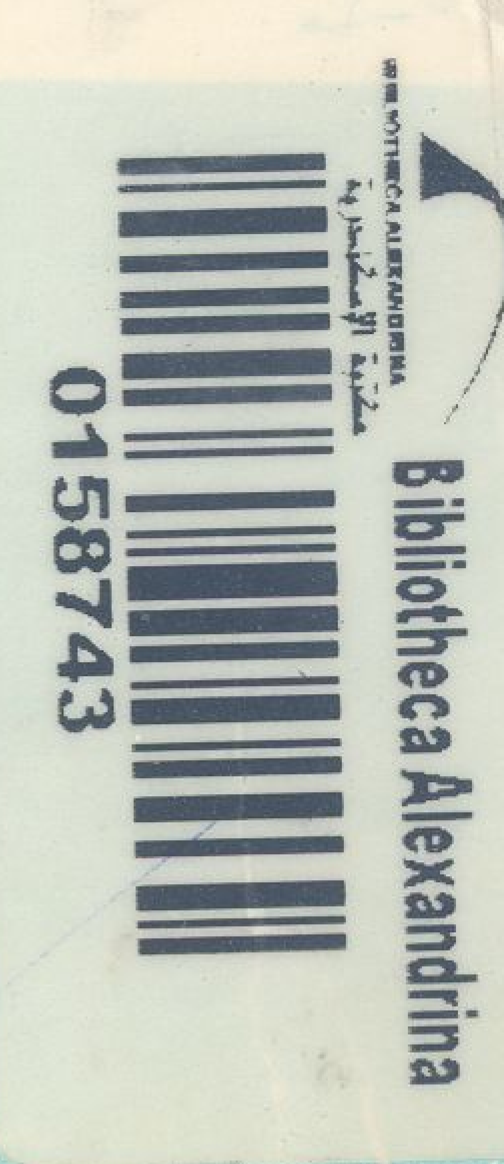
أعلام الفكر الإسلامى المعاصر

الدكتور عثمان أمين

١٩٨٩

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهرانى
ت / ٩٠٤٦٩٦ - الفجالة



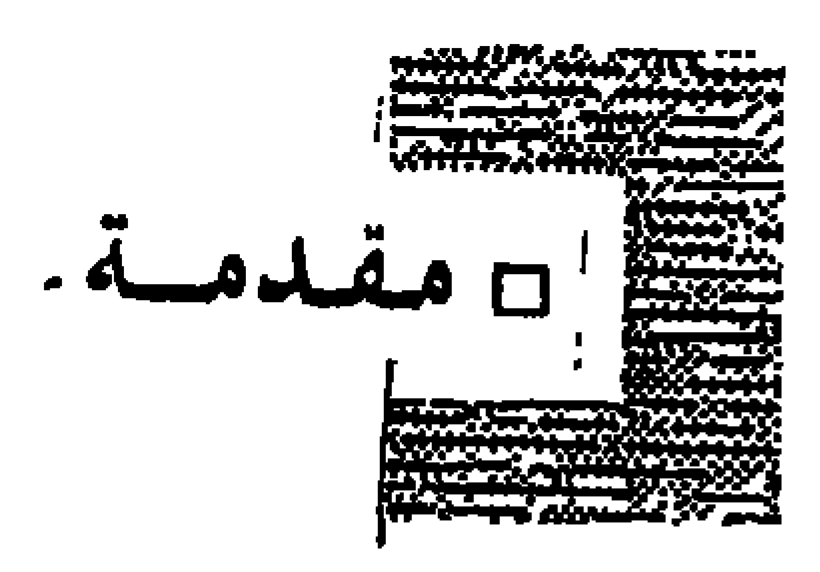
أعلام الفكر الإسلامى
المعـــاصر

أعلام الفكر الإسلامي المعاصر

الدكتور عثمان أمين

١٩٨٩م

دار الثقافة للنشر والتوزيع
٢ شارع سيف الدين المهراني
ت / ٩٠٤٦٩٦ - الفجالة



مقدمة

اخترت خمسة من « رواد الوعي الإنساني » في الشرق الإسلامي هم : جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده المصري ، وعبد الرحمن الكواكبي السوري ، ومحمد إقبال الهندي ، ومصطفى عبد الرازق المصري .

فقد رأيت أنهم جميعاً قد نادوا « غفاة البشر » ـ كما يقول عمر الخيام ـ وقادوا حركة التحرر الفكري في العالم الإسلامي ، وكان هدفهم إيقاظ الوعي الإنساني في النفوس ، وتنبيه الناس إلى الأخطار المحدقة بهم في الداخل والخارج . ورأيت أن المبادئ التي دعا إليها كل واحد من هؤلاء المفكرين هي نفسها المبادئ الضرورية لقيام وعي للإنسان بما هو إنسان : كرامة الإنسان ، ويمثلها الأفغاني ، وتنوير الأذهان ، ويمثله محمد عبده وتلميذه مصطفى عبد الرازق ، وصيحة الحرية ، ويمثلها الكواكبي ، وفلسفة الذات ، ويمثلها إقبال .

ورأيت كذلك أن هؤلاء الأعلام جميعاً يشتركون فيما بينهم في سمات واضحة جعلتهم ، على اختلافهم في الزمان والمكان ، ينتمون إلى سلالة روحية واحدة .

لسمة الأولى أنهم مفكرون « جوّانيون » على الأصالة : النظر والعمل عندهم متصلان أوثق اتصال ، وهم جميعاً متفقون على أن « الدين ، فى أعلى صوره ، ليس أحكاماً جامدة ، ولا كهنوتية ولا أذكاراً ، وإنما ينيسر بالدين تهيئة الإنسان المعاصر لحمل العبء الثقيل الذى يحمّله إياه تقدم العلوم فى عصرنا . والدين وحده يرده إلى الإيمان والثقة اللذين ييسران اكتساب شخصية فى هذه الدنيا والاحتفاظ بها فى الآخرة » .

وهم مشتركون كذلك فى نظرتهم الجوانية إلى العلاقة بين الدين والسياسة : فهم يرون أن لا تعارض بين السياسة والدين لو فهما على الوجه الصحيح ، و يرون أن إصلاح الدين هو أسهل وأقوى وأقرب طريق للإصلاح السياسى .

والسمة الثانية هى أنهم جميعاً ، بعد نجاح دعوتهم لإيقاظ الوعى الإنسانى ، أصبحوا فى بلادهم من روّاد الوعى القومى . والواقع أن الدعوة إلى الوعى الإنسانى لابد أن تسبق الدعوة إلى الوعى القومى ، خلافاً لما يتوهم بعض المتوهمين : فإنك لا تستطيع أن تحرك فرداً من الأفراد إلى معنى أو عمل ينفع قومه ، ما لم تحرك فيه إنسانيته أولاً . ولا ريب أن من لوازم الإنسانية الإيثار والغيرية ، والعمل من أجل المجموع ، والتحرر من أسر الأنانية . وكل دعوة قومية لا تعتمد على دعوة إنسانية يكون نصيبها الفناء . فبالوعى الإنسانى ترسخ فى نفوس الناس المثل العليا والقيم الروحية والمعانى الجميلة و به يشعر الإنسان كما يقول الكواكبى بأن « الحرية أفضل من الحياة نفسها وأكرم . وأن الشرف أعز من المنصب والمال » والوعى الإنسانى هو الذى « ينبه إلى الظلم كيف يرفع ، و يشير إلى الكرامة البشرية وقيمتها » .

والسمة الثالثة أنهم جميعاً وقفوا جهودهم على إحياء الشرق الإسلامى : فقد كان ذلك الشرق هو الشغل الشاغل لهم جميعاً وكأن لسان حالهم قول الشاعر العربى :

طمع ألقى عن الغرب اللثاما
فاستفق يا شرق واحذر أن تناما

وقد كانوا هم جميعاً من أبناء جمال الدين الروحيين ، وكانوا أبرز أنصاره فى الحركة الفكرية التجديدية التى آذنت بأن تؤتى ثمارها دانيات فى مختلف الأرجاء على نحو ما يشاهد فى هذه الأيام من قيادة بلادنا لحركة التحرر أمام الشعوب الأفريقية والآسيوية .

والسمة الرابعة أنهم جميعاً أدباء مفكرون ، فكان أدبهم كما قيل بحق : « أسرع ذيوعاً وأبعد مدى وأعظم دوياً وأحكم إصابة للهدف فى ميادين التحرر الفكرى والانقلاب الاجتماعى والتقدم البشرى » : لأنه أدب « توجيهى » هادف ، أو أدب « ملتزم » كما يعبر الوجوديون اليوم .

ومن هذه الجهة كان لهؤلاء الرواد فى قومهم وزمانهم أثر كبير يندر أن نجد له نظيراً فى آداب الأمم الأخرى . وقد يصدق على دعوتهم ما ذكره الكواكبى عن دعوته من أنها « كلمات حق وصيحة فى واد ، إن ذهبت اليوم مع الريح فقد تذهب غداً بالأوتاد » . والواقع التاريخى خير شاهد على ذلك : فقد قيل فى وصف جمال الدين إنه رجل « يتناول السعوط بيمناه و يوزع الثورة بيسراه » ، وقيل عن محمد عبده إن دعوته لتحرير الفكر من قيد التقليد تفوق ما صنعته الجيوش من فتح البلدان أو رد العدوان ، وقيل عن الكواكبى إن كتابه « طبائع الاستبداد » كان « من أبرز الكتب التى عرفها الأدب العربى فى العصر الحديث عن الحرية . وقد كان بعيد الأثر فى حياة الفكر والسياسة والقومية العربية جميعاً »

وأما دعوة إقبال فقد وصفت فى حينها بأنها ضرب من الجنون . ولكن سرعان ما استجابت لها النفوس ، وما لبثت أن أصبحت حقيقة واقعة بإنشاء « باكستان » دولة إسلامية مستقلة ، وأثر مصطفى عبد الرازق فى ترسيخ الوعى الفلسفى والثقافة الدينية الرصينة باق مشهود .

فلتكن هذه الصفحات تحية محب لهؤلاء العباقرة المثاليين الذين اتسمت حياتهم بالأريحية الإنسانية ، وتأرجحت أفكارهم بالحب الكريم . وأى حب فى الدنيا أكرم من حب المثل الأعلى .

عثمان أمين

الفصل الأول

جمال الدين الأفغانى

أو

كرامة الإنسان

عش عزيزاً أو مت وأنت كريم
بين طعن القنا وخفق البنود

■ شخصية الأفغانى وصورته :

علم من أعلام النهضة الفكرية الحديثة ، وزعيم روحى شرقى ، ومصلح اجتماعى عصرى ، وداعية سياسى ثورى . اجتمعت له مواهب عقلية نادرة ، وصفات أخلاقية عالية جعلت لشخصيته مغناطيسية تجذب النفوس : فهو باعتراف جميع من عرفوه كاتب مبدع وخطيب بليغ ومجادل مقنع ومتحدث بارع . وهو أيضاً ــ كما وصفه تلميذه الإمام محمد عبده ــ « سليم القلب » ، حديد المزاج ، شديد العزم ، شجاع مقدام ، كثير البذل ، قوى الاعتماد على الله ، لا يبالى بصروف الزمان ، قليل الحرص على الدنيا ، بعيد عن الغرور بمتاعها وزخرفها ، راغب عن المادة ، متعفف عن لذات الحس ، مؤثر لمتع الروح ، كلف بمباهج المعرفة . لم يتزوج ، وأبى أن يعلق قلبه بالمال والبنين أو الرتب والمناصب ، وإنما أراد أن يقضى حياته حراً طليقاً كالهواء ، أو كالطيور على الغصون ، أو « كالليث لا يعدم فريسة أينما ذهب » كما جاء فى وصفه لنفسه .

(أ) حياتـه :

اختلفت الأقوال فى نسبة جمال الدين إلى الأفغان ، فذهب بعض الكتاب الإيرانيين إلى أنه إيرانى ، ولد فى أسعد آباد بإيران ، وحاول بعض الأتراك أن ينسبوه إلى أصل تركى ، وأنه ولد فى آزر بيجان ، كما ذهب بعض الهنود إلى أنه نشأ فى قرية « شيروت » فى بلاد الهند ، فترجمت إلى أسعد آباد لأسباب دبلوماسية .

ظاهر إذن أن الكتاب الشرقيين يتنافسون على نسبة جمال الدين إلى بلادهم . والحق أنه لم يكن لجمال الدين وطن يستقر به ، وإنما عاش منذ طفولته سائحاً جواباً ، فكان وطنه الشرق كله . زار بلاد العرب ، ومصر ، وتركيا ، وأقام بالأفغان وفارس والهند والعراق ، وسافر إلى كثير من عواصم أوربا ، وقيل أيضاً إنه زار أمريكا . وكتب فى الصحف الشرقية والعربية ، وخالط رجال العلم والأدب والدين والسياسة ، فى الشرق والغرب ، فاكتسب من سياحاته الكثيرة واطلاعه الواسع معرفة عميقة بالرجال والشعوب .

وأرجح الأقوال أن السيد جمال الدين ولد فى أسعد آباد من قرى « كنر » (من أعمال كابل فى بلاد الأفغان) ، وأبوه « صفتر » من سادات الأفغانيين ، ينتسب إلى السيد « الترمذى » المحدث ، الذى يرتقى نسبه إلى الإمام الحسن بن على بن أبى طالب . وقد كانت أسرة جمال الدين ذات بأس وقوة ومكانة فى أفغانستان .

ظهرت مخايل النبوغ لدى جمال الدين منذ صباه ، فبدأ دراسته ـ فى أفغانستان وإيران ـ بتحصيل علوم اللغة العربية ، ثم العلوم الشرعية ،

وأضاف إليها العلوم العقلية : كدراسة الكلام والتصوف والمنطق والإلهيات والأخلاق والسياسة . فما أن بلغ الثامنة عشرة حتى كان قد وقف على جميع أنماط العلوم المعروفة فى أيامه .

ثم عرض له السفر إلى الهند ، فاقام هناك سنة ونصف سنة استطاع أثناءها أن يلم ببعض المعارف الأوربية وشيء من الإنجليزية . وبارح الهند لأداء فريضة الحج سنة ١٨٥٧ ، وعاد إلى أفغانستان والتحق بخدمة الأمير الحاكم « دوست خان » ، إلى أن نشبت الحرب الأهلية بين أبناء الأمير بعد وفاته . وانضم جمال الدين إلى « محمد أعظم » أحد أولئك الإخوة . وكتب النصر لهذا الأخير ، وارتفع شأن جمال الدين عند ذلك الأمير فاتخذه كبيراً لوزرائه .

ولم تلبث الحرب الأهلية أن تجددت مرة ثانية . وناصر الإنجليز الامير « شير على » وأمدوه بالمال ، فانتصر على أخيه ، واضطره إلى الفرار من البلاد ، وتولى هو حكمها . لذلك رأى جمال الدين مغادرة وطنه ، فاستأذن الأمير فى السفر سنة ١٨٦٩ ؛ واتجه إلى الهند ، فأكرمته الحكومة الإنجليزية بها ، وراقبته ، ولم تسمح له بالاتصال بزعماء المسلمين ، فلم يُقم هنالك أكثر من شهر . ولكنه لم يفتر عن توبيخ الهنود على تخاذلهم واستكانتهم للاستعمار الإنجليزى ، ويقول بهذا الصدد موجهاً الخطاب إلى الهنود :

« إنكم ملايين عديدة من البشر . ولو كنتم ملايين من الذباب ، لأوشك طنينكم أن يصمّ آذان الإنجليز ! . » وقد روى المخزومى باشا أن

جمال الدين ما كاد ينتهي من خطابه حتى تسابقت الدموع إلى مآقي السامعين ، فقال لهم على الفور :

« اعلموا أن البكاء للنساء . والسلطان محمود الغزنوى ما جاء إلى الهند باكياً بل شاكياً السلاح . ولا حياة لقوم لا يستقبلون الموت فى سبيل الاستقلال بثغر باسم » .

(ب) رحلات الأفغاني :

واتجه جمال الدين إلى مصر للمرة الأولى سنة ١٨٦٩ ، وكانت شهرته قد سبقته إلى الديار المصرية . ولما علم الشيخ محمد عبده بمقدم ذلك النابغة الكبير ذهب لزيارته فى صحبة الشيخ حسن الطويل الذى كان أستاذاً للمنطق فى الأزهر . وتحدث السيد الأفغاني إلى زائريه أحاديث طلية فى تفسير القرآن وفى التصوف الإسلامى ، فكانت شخصيته تخلب ألباب سامعيه . وكان هذا اللقاء بين السيد جمال الدين والشيخ محمد عبده بدءاً للصلة الوطيدة بين الأستاذ الملهم وتلميذه الأكبر ، كما كان بدءاً لتنبيه القلوب وتحرير الأذهان وتخفيف حجب الغفلة السائدة فى البلاد آنذاك .

لكن جمهور الجامدين فى ذلك الحين أخذوا يتقولون عليه ، و يرتابون فى تعاليمه ، بدعوى أنها خطر على العقيدة داهم . وأحس جمال الدين هذه العداوة فى قلوبهم ، فآثر أن يترك لهم معاهدهم ومجالسهم بعد أن ألقى فيها التنبلة الأولى ، وولى وجهه شطر استنبول ، فرحب به العلماء وأصحاب المناصب ، وأكرم السلطان عبد الحميد وفادته . ولم يضع

جمال الدين فرصة للدعوة إلى الإصلاح الدينى والسياسى . وما لبث أن علا مقامه وطار صيته فى أنحاء تركيا . غيرأن هذا النجاح نفسه قد أوغر عليه صدور الحاقدين العاجزين ، وما أكثرهم فى بلاد الشرق فى كل زمان ومكان !

وجاءت الفرصة المرتقبة للنيل من جمال الدين ، وإغراء العامة به ، وما كان أيسر من أن يتهم الفيلسوف المصلح بالمروق من الدين ! دعى إلى إلقاء خطاب فى الحث على الفنون والصناعات . فاستطرد فى خطابه إلى المقارنة بين الفلسفة والنبوة ــ وهى مقارنة معروفة قد سبقه إليها الفارابى فى كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ــ إذ قال : الفلسفة صناعة إنسانية تكتسب بالتأمل والنظر. أما النبوة فموهبة روحانية أو قوة قدسية أودعها الله فيمن اصطفاهم من أهل الصفاء ؛ ومهمة الفيلسوف هى التشبه بالله فى كمال المعرفة ؛ أما مهمة النبى فهى تحقيق العدل بين الناس فى هذه الدنيا ... لكن شيخ الإسلام فى تركيا اتخذ من هذه المقارنة ذريعة للطعن فى السيد جمال الدين واتهامه بأنه زعم بأن النبوة صناعة ، وأن النبى صانع . وخلص شيخ الإسلام من اتهامه إلى أن السيد قد استعمل عبارات منافية للدين ماسة بحرمته . وأوعزإلى الصحف أن تكتب عن الموضوع غمزاً ولمزاً ، وراح يبعث بمأجوريه إلى المساجد ليهاجموا الأفغانى ويرموه بالزيغ والإلحاد ... وانبرى جمال الدين للرد على تلك الحملة الصحفية ، فطالب بمحاكمة شيخ الإسلام على ما اقترف من بهتان وتزوير. ولما اشتد اللغط فى هذا الأمر طلبت الحكومية التركية إلى جمال الدين أن يغادر البلاد تسكيناً للخواطر. فرحل عنها إلى مصر سنة ١٨٧١ .

(جـ) الأفغاني في مصر :

وما كاد يتسرب نبأ وصول جمال الدين إلى مصر للمرة الثانية حتى بادر محمد عبده إلى لقائه ، وتتلمذ عليه وأصبح يلازمه كظله . والتف حوله كثيرون من طلاب العلم . ونشط الأفغاني لبث تعاليمه الحرة التي لم يكن للناس عهد بها ؛ وكان يقرأ لتلاميذه طائفة مختارة من الكتب العربية القديمة ، والكتب الأوربية المعرّبة في مختلف فروع الفلسفة والتصوف والتاريخ والسياسة والاجتماع ، وكان ذلك فتحاً جديداً في مواضيع التعليم يخالف ما كان سائداً منها إلى ذلك الحين .

ووجد الشباب المصري والعربي عند السيد الأفغاني روحاً جديدة غير مألوفة لدى شيوخ الأزهر : وجدوا عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ، وصورة عن الكون منظمة ، وبالإجمال وجدوا عنده تلك الفلسفة الشاملة المتسقة التي تتناول مجالي النظر والعمل ، وتشمل التأمل في الله والعالم والإنسان .

ومن المحقق أن جمال الدين كان يفيض قوة ذاتية وسحراً فطرياً ، فاستطاع أن ينفخ من روحه في تلاميذه ـ كما قال جورجي زيدان ـ ففتحوا أعينهم وإذا هم في ظلمة وقد جاءهم النور فاقتبسوا منه ، فضلاً عن العلم والفلسفة ، روحانية أرتهم حالهم كما هي ، إذ تمزقت عن عقولهم حجب الأوهام ، فنشطوا للعمل في الكتابة وأنشأوا الفصول الأدبية والحكمية والدينية .

ما من قطر من أقطار الشرق أثر فيه جمال الدين مثل تأثيره في مصر : فهو من أوائل العاملين على تطور الروح الوطني في هذه البلاد ، وقد نسب

إليه — بحق — الدور التاريخى لـ « أبى القومية » وقد استطاع الرجل بخطبه الملتهبة أن ينفث فى النفوس نزوعاً إلى الحرية ، ورغبة فى العدالة ؛ خطب مرة فى الإسكندرية قبل خلع الخديو إسماعيل ، فقال :

« أنت أيها الفلاح المسكين تشق قلب الأرض لتنبت ما تسد به الرمق وتقيم أود العيال . فلم لا تشق قلب ظالمك ؟ لماذا لا تشق قلب الذين يأكلون ثمرة أتعابك ؟ » .

بهذه الجرأة كان جمال الدين يخطب ويتكلم ، وكان لكلامه أثر عميق فى إيقاظ الناس ، وتنبيه المحكومين إلى حقوقهم قبل الحاكمين : فاتجه الناس إلى نقد تصرفات أصحاب السلطان ، وأخذت تتضاءل عقيدة سيادة الحاكم وحقه المطلق فى التصرف فى شئون الرعية . كذلك بذل جمال الدين جهداً كبيراً فى تنبيه المصريين إلى مضار الاستكانة لتدخل الأجانب فى شئونهم ، وطفق يخاطبهم مستثيراً فيهم معانى العزة القومية ، ويقول :

« لو كان فى عروقكم دم ينبض ، وفى رءوسكم أعصاب تتأثر فتبعث النخوة والحمية لما رضيتم بهذا الذل ولما قعدتم على الرمضاء وأنتم تضحكون . . . تناوبتكم أيدى الغزاة من كل جنس ، وأنتم كقطع الصخر الملقاة فى الفلاة ، لا صوت لكم ولا حس ! » .

وقد كان طبيعياً أن يثير موقف جمال الدين معارضة له وسخطاً عليه من كل صوب : من رجال الدين المحافظين ، ومن الحكام المستبدين ، ومن الأجانب الطامعين .

وكانت أحوال مصر الاقتصادية والسياسية قد ساءت ، مما أدى إلى التدخل الأوروبى فى شئونها بحجة « المراقبة الثنائية ، من إنجلترا وفرنسا ، ثم إلى عزل الخديو إسماعيل ، بعد أن أشرفت البلاد على الإفلاس نتيجة بذخه وإسرافه وطغيانه .

وكان توفيق قبل ارتقائه إلى العرش قد عاهد جمال الدين وأصحابه الأحرار على تأييدهم فى مطالبهم الإصلاحيه . ولكن سرعان ما تنكر الخديو لهم حين آل الحكم إليه ، وأصدر أمره بإبعاد جمال الدين من مصر ، إرضاء لناصحيه من الإنجليز والفرنسيين الذين كانوا يخشون إقامة حكم نيابى فى البلاد .

(د) الأفغانى فى الهند :

غادر جمال الدين مصر متجهاً إلى الهند ، وأقام فى حيدرآباد الدكن ، وهناك ألف بالفارسية كتابه « الرد على الدهريين » الذى نقله محمد عبده إلى العربية . وقد لخص الأفغانى نفسه مضمون رسالته تلك فى جوابه على سؤال « لمولوى محمد واصل » ، عن حقيقة « النيتشرية » أى المذهب الطبيعى الذى انتشر فى بلاد الهند بتأييد الإنجليز والمستعمرين فقال :

« ومقصد أرباب هذه الطريقة (الدهرية) محو الأديان ، ووضع أساس الإباحة والاشتراك فى الأموال والأبضاع بين الناس عامة . وقد كدحوا لإجراء مقصدهم هذا ، و بالغوا فى السعى إليه ، وتلونوا لذلك فى ألوان مختلفة ، وتقلبوا فى مظاهر متعددة . وكيفما وجدوا فى أمة أفسدوا

أخلاقها ، وعاد عليها سعيهم بالزوال . وأيما ذاهب ذهب فى كشف مقاصد الآخذين بهذه الطريقة تجلى له أنه لا نتيجة لمقدماتهم سوى إفساد المدينة ، وانتقاض بناء الهيئة الاجتماعية الإنسانية : إذ لا ريبة فى أن الدين مطلقاً هو سلك النظام الاجتماعى ، ولن يستحكم أساس للتمدن بدون الدين ألبتة . وأول تعليم لهذه الطائفة إعدام الأديان وطرح كل عقيدة دينية .. أما عدم شيوع هذه الطريقة وقلة سلاكها ، مع طول الزمن على نشأتها ، فسببه أن نظام الألفة الإنسانية ــ وهو من آثار الحكمة الإلهية السامية ــ كانت له الغلبة على أصولها الواهية وشريعتها الفاسدة » .

(هـ) الأفغانى فى أوروبا :

وقامت الثورة العرابية فى مصر إبان إقامة الأفغانى فى الهند ، فدعته الحكومة الهندية من حيدرآباد ، وفرضت عليه أن يقيم فى كلكتا ، كما فرضت عليه رقابة متيقظة ، إلى أن انتهت الثورة العرابية باحتلال الإنجليز لمصر . وعندئذ سمح له بمغادرة الهند إذا شاء . فذهب إلى باريس ، وأقام بها ثلاث سنوات حافلة بالنشاط السياسى فى الدعوة إلى تخليص البلاد الشرقية من تدخل الحكومات الغربية فى شئونها ، وفى الدفاع عن عقائد الإسلام كلما تعرضت للهجوم عليها من المغرضين .

ففى عام ١٨٨٣ نهض للرد على « إرنست رنان » فى جريدة « الديبا » الفرنسية ، حين نشر فيها رنان محاضرته عن « الإسلام والعلم » . وفى عام ١٨٨٤ نشر مع تلميذه محمد عبده جريدة « العروة

الوثقى » بغية إثارة الشرقيين على الاستعمار الغربي . وكان الأفغاني مديراً لسياسة « العروة الوثقى » وكان محمد عبده رئيس تحريرها ، وجميع ما نشر فيها من قلمه . ولكن سرعان ما سعى الإنجليز إلى منع الجريدة من الدخول إلى مصر والهند والسودان ، فلم تستطع أن تعيش أكثر من ثمانية أشهر إذ صدر آخر أعدادها بتاريخ ١٨ أكتوبر سنة ١٨٨٤ .

على أن العروة الوثقى ، على الرغم من حياتها القصيرة قد استطاعت أن تترك فى أبناء الشرق الإسلامي آثاراً بعيدة المدى : حببت إليهم طلب الحرية ، وبثت فيهم روح الحرية ، وأحيت عندهم الشعور بمقاومة الغاصبين ، وزكت فى نفوسهم أخلاق الرجال .

ومن باريس زار الأفغاني لندن ، ليناقش ثورة المهدى فى السودان مع بعض ساسة الإنجليز . ولكنه لم يتوصل إلى أى اتفاق . وتلا ذلك زيارته لروسيا ، ثم خدمته لشاه إيران التى انتهت بخروجه من تلك البلاد مغضوباً عليه ، لمطالبته بالحكم النيابي والإصلاح الاجتماعي .

وتبع ذلك زيارة قصيرة لإنجلترا حيث قام الأفغاني بحملة شديدة على الشاه قادها فى جريدة « ضياء الخافقين » التى كانت تصدر باللغتين العربية والإنجليزية .

(و) الليث المكبل :

وختم الأفغاني رحلاته بقبوله السفر إلى تركيا بدعوة من السلطان عبد الحميد ، الذى كان حريصاً على استبقاء زعيم الثورة على مقربة

منه ، ليتيسر له مراقبة حركاته وسكناته . ولما وصل خبر اغتيال الشاه فى إيران إلى الأفغانى أظهر سروره به ، فزاد السلطان عبد الحميد فزعاً منه ، وأمر بتشديد الرقابة على ضيفه ، خشية تحريضه على قتله فيلقى مصير الشاه . وظل الأفغانى طوال إقامته الأخيرة فى استنبول « يعيش بين مظاهر خداعة من عطف السلطان ، ودسائس لا تحصى يبيتها له رجال القصر! وكم تضرع لهم أن يأذنوا له بالسفر، فأمسكوه بقية عمره فى إسار مموه بالذهب ! » كما وصفه سائح ألمانى زاره سنة ١٨٩٦ . وتوفى جمال الدين فى استنبول صبيحة يوم ٩ مارس سنة ١٨٩٧ ودفن فى قبر ظل مهجوراً حتى جاءه العالم الأمريكى « كرين » فشيده سنة ١٩٢٦ . وفى سنة ١٩٤٤ نقلت رفاته إلى بلاد الأفغان .

اتجاهات الأفغاني ونظراته

لم ير الشرقيون في العصور الحديثة زعيماً فكرياً كان منطقياً مع نفسه مثل ما كان جمال الدين الأفغاني : فقد كانت حياة الرجل على أتم وفاق مع فلسفته ؛ النظر والعمل عنده لا يفترقان . وتشبه سيرة الأفغاني السيرة الفلسفية التي تحدث عنها أبوبكر الرازي في رسالة له مشهورة .

قلنا إن حياة الأفغاني كانت مرآة صادقة لفكره . ونقول إن ذلك الفكر وتلك الحياة يتميزان أولاً بذلك الطابع الروحي الناصع الذي كان دائم التجلي في حركاته وسكناته ؛ وهما يتميزان أيضاً بتلك النزعة الدينية العميقة التي تغلغلت في خطراته وتأملاته ؛ و يتميزان أخيراً بذلك الوعي الأخلاقي العالي الذي سيطر على جميع أفعاله وتصرفاته .

(أ) روحيته : رده على الماديين :

يبدو لنا أن روحية جمال الدين ، وتدينه ، وأخلاقيته هي التي جعلته يزدري مطالب البدن ، و ينصرف على لذات الحس ، و يقاوم طغيان المادة . ومن أصدق ما وصفت به روحية الأفغاني في نظرنا ما كتبه الأستاذ عباس العقاد سنة ١٩٥٤ في بعض يومياته حين قال :

« من إلهام جمال الدين في سليقة الدعوة أنه كان داعية على الوجه الأمثل ، وكان يعلم قوام الدعوة كيف يكون . وما من قوام لها أقوم من تقويض المادية ، وإيقاظ الروح والوجدان . لم يكن يغضب من شيء قط كما كان يغضب من دعاية المادية بين المسلمين . وكان يعرف خصائص

المادية بالبداهة الصادقة قبل شيوع الماركسية فى الديار الأوروبية . فمن كلامه عن الماديين فى رسالة « الرد على الدهريين » أنهم كانوا يظهرون فى أوقات بدعوى السعى فى تطهير الأذهان من الخرافات وتنوير العقول بحقائق المعلومات ، وتارات يتمثلون فى صور محبى الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب خير المساكين ... وكيفما ظهر الماديون ، وفى أى صورة تمثلوا ، وبين أى قوم تجمعوا ، كانوا صَدْمة على أبناء قومهم ، وصاعقة مجتاحة لثمار أممهم ... يميتون القلوب ، ويزعزعون راسخ النظام بمساعيهم ، فما رزئت بهم أمة ، ولا منى بشرهم جيل إلا انتكث فتله ، وسقط عرشه ، وتبددت آحاد الأمة ، وفقدت قوام وجودها ... وهذا يكتب قبل سبعين سنة ، وقبل أن يسمع الغرب ــ فضلاً عن الشرق ــ كلاماً عن التفسير المادى للتاريخ . ولكنها عظمة الرجل توحى إليه مواطن الرجاء ومواطن اليأس من كل إصلاح » .

وروحية جمال الدين هى أيضاً التى جعلته ينزع إلى نوع من الاشتراكية ، ويقول إن الاشتراكية السليمة هى اشتراكية الإسلام ، لأن قانونها المحبة والصفاء ، ودستورها العقل والحرية ، وغايتها العدالة الاجتماعية . وهل هنالك شك فى اشتراكية الإسلام ، وقد دعا القرآن إليها ، ووردت الأحاديث بالحث عليها ، وسار المسلمون على نهجها ، فى عهد النبى وأكبر خلفائه ؟ وقد شرع الإسلام الزكاة درءاً لجشع الأنانيين ، ودفعاً لحقد الفقراء على أرباب الثراء ، وتمكيناً للمحبة والتعاطف بين الناس . أما الاشتراكية الغربية فليس فيها نفحة من روح ، ولا وازع من أخلاق ، ولا ذرة من دين ، وإنما منشؤها الحسد ،

وقوامها الانتقام ، ومدارها المادة . وكل اشتراكية تخالف فى روحها الاشتراكية الإسلام لا تكون عواقبها إلا مجزرة كبرى تسيل فيها الدماء ، وسعطل عندها المبادئ ، وتستباح بها الضمائر.

(ب) نزعته الدينية :

و يبدو لنا كذلك أن تغلغل الشعور الدينى فى نفس الأفغانى هو الذى حمله على أن يصرح فى مستهل رسالة « الرد على الدهر يين » بمكانة الدين من كل حضارة حقيقية فيقول :

« إن الدين قوام الأمم ، وفيه سعادتها ، و به فلاحها . وهذا الشعور نفسه هو الذى جعله يرى أن المدينة الصحيحة هى المدينة القائمة على الدين والعلم والأخلاق ، وأن التقدم المادى الذى يتجلى فى إنشاء المدن الكبرى والأبنية الفخمة والمصانع الواسعة والثروات الوافرة ، والتفنن فى وسائل القتل والتدمير. كل هذا لا يصح أن يسمى « مدنية » ، وإنما هو أخلق أن يكون « وحشية » ، بل هو وحشية أحط من وحشية الحيوان » فإن الرجل الذى يطاوع غر يزة الحرب والمطاولة والعدوان ليس إنساناً متمدناً على الحقيقة ، مهما تكن الدولة أو الجنس أو الطبقة التى ينتمى إليها .

(جـ) روحه الأخلاقية :

وأخلاقية جمال الدين هى التى حملته فى نظرنا إلى التنديد بما استنكره آنئذ من أخلاق بعض الساسة الشرقيين ، كقلة الثبات وفقدان

الصبر ، فى مقابل حب الغلبة والعدوان عند ساسة الغربيين . نراه يعقد بهذا الصدد مقارنة بين « الشرقى » و« الغربى » فيقول :

« الغربى متكبر ، طموح ، صبور ، قليل الذكاء ، عظيم الثبات ، شديد العناد . والشرقى متواضع ، قنوع ، جزوع ، كثير الذكاء ، سريع التقلب ، قليل الصبر ... يثبت الغربى حتى على الخطأ إذا وقع فيه ، ويصر على قولة الباطل إذا صدرت منه ، ولا يثبت الشرقى حتى على الصواب ، ولا يصبر على طلب حقه المسلوب : فيفوز الأول ببعض ما ليس من حقه ، لتمسكه بفضيلة الثبات والصبر ، ويخسر الثانى كل حقه إذا لم يقلع عن رذيلة التقلب والجزع » .

ونراه من جهة أخرى يندد بالاستعمار الغربى ، لأن أساسه المخادعة والاستغلال فيقول :

« إن هذا الاستعمار ، لغة واصطلاحاً ، لا أراه إلا من قبيل أسماء الأضداد . وهو أقرب إلى « الخراب » و« التخريب » وأدنى إلى « الاسترقاق » و« الاستعباد » منه إلى « العمار » و« العمران » و« الاستعمار » ؟

ولهذا السبب نفسه فرق الأفغانى بين أغراض « الجهاد » وأغراض « الحرب » فقال فيما رواه المخزومى باشا عنه :

« إن الدين الإسلامى إنما عمد ، منذ بزوغه حتى اتساع رقعته ، إلى الدعوة بالحكمة وممارسة العدل ومكارم الأخلاق ، أكثر مما عمد إلى الجهاد بالسيف والقهر . وأن ما فتح المسلمون من البلاد صلحاً أكثر مما

فتحوا عنوة وحرباً . على أن الإسلام قد خير أهل الكتاب بين أمرين من غير إكراه : إما أن يعتنقوا الإسلام ، فيشاركوا المسلمين فى النفوذ والسلطان الدنيوى والنعيم الأخروى ، وإما أن يؤدوا الجزية قليلاً من المال ينفق فى المنافع العامة وفى تعزيز بناء المجتمع . والغرض فى الحالين حقن الدماء ، وتثبيت النظام الاجتماعى الذى أقامه الدين » .

فالفرق ظاهر بين الجهاد فى الإسلام ، ذلك الجهاد الذى يرمى إلى نشر الدعوة الدينية والأخلاقية فى العالم ، وبين حروب أهل المدنية الغربية الحديثة التى ترمى إلى التفرقة العنصرية أحياناً وترمى غالباً إلى الاستغلال الاقتصادى الذى ينتهى دائماً بالاستعمار أو الاحتلال أو الوصاية .

(د) الاتجاه العقلى والإسلام :

كان الأفغانى مسلماً حقيقياً ، وكان فى الوقت نفسه نصيراً للعقل قوياً وكان يهيب بالمسلمين على اختلاف مذاهبهم أن يستعملوا هذا المبدأ العقلى الذى امتاز به الإسلام على سائر الأديان . وفى ذلك يقرر الأفغانى رأيه بوضوح لا يحتاج إلى تعقيب ، فيقول :

« إن الدين الإسلامى يكاد يكون متفرداً من بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، وتبكيت الخابطين فى عشواء العماية ، والقدح فى سيرتهم . هذا الدين يطالب المتدينين بأن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم وكلما خاطب خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم إلى العقل : تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل

والبصيرة ، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وإنطفاء نور البصيرة » .

وكان جمال الدين ينفر من « التقليد » ، و ينعى على المقلدين اتباعهم لآراء غيرهم دون تمحيص ، كما كان يستنكر قول بعض المتأخرين من أن باب « الاجتهاد » مسدود لتعذر الوفاء بشروطه ، و يقول :

« إن القرآن ما أنزل إلا ليفهم ، أى لكى تتدبر معانيه بالعقل ، وتدرك أحكامه ومقاصدها ، انظر قوله تعالى : « إنا أنزلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون » و« إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » ... فمن كان عالماً باللسان العربى ، وعاقلاً غير مجنون ، وعارفاً بسيرة السلف ، ومحيطاً بطرق الإجماع .. جاز له النظر فى أحكام القرآن وتدبر مراميها » .

(هـ) القضاء والقدر والحرية الإنسانية :

وبهذه الروح نفسها دافع الأفغانى عن حرية الأفعال الإنسانية ، معارضاً مذاهب منكريها من « الجبريين » الذين يرون أن الإنسان مضطر فى جميع أفعاله اضطراراً لا أثر فيه للاختيار ، وأكد الأفغانى فى قوة أنه « لا يوجد مسلم فى هذا الوقت ، من سنى وشيعى وزيدى وإسماعيلى ووهابى وخارجى ، يرى مذهب الجبر المحض ، و يعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة ، بل كل هذه الطوائف المسلمة يعتقدون أن لهم جزءاً اختيارياً فى أعمالهم ، و يسمى بـ « الكَسْب » ، وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم ، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من

هذا الجزء الاختيارى ... وهو مورد التكليف الشرعى ، و به تتم الحكمة والعدل » .

غير ان الافغانى يفرق تفرقة قاطعه بين الاعتقاد بالقضاء والقدر و بين الاعتقاد بالجبر المحض ، وهى تفرقة سنبينها مبسوطة بسطاً وافياً فى نظرية محمد عبده عن الحرية الإنسانية . قال الأفغانى :

« الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع ، بل ترشد إليه الفطرة . وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه فى الزمان ، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب إلا ما هو حاضر لديه ، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها ، وأن لكل منها مدخلاً فيا بعده : ذلك بتقدير العزيز العليم » .

وعلم التاريخ وعلم الاجتماع فضلاً عن العلوم الطبيعية — قائمان على الاعتقاد بالقضاء والقدر، و « الإذعان بأن قوى البشر فى قبضة مدبر الكائنات ومصرّف الحادثات . ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع ، ولا ضعف قوى ، ولا انهدم مجد ، ولا تقوض سلطان » .

و يصرح الأفغانى بأن « الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر، يتبعه صفة الجرأة والإقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، و يبعث على الثبات واحتمال المكاره ، ويحليها بحلى الجود والسخاء ، و يدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح » .

هذه عقيدة القضاء والقدر التى تعد من أصول العقائد فى الإسلام ، قد انقلبت حقيقتها فى أذهان الغربيين و بعض من تابعهم من المسلمين

ذوى الأفهام الضعيفة ، فنسبوا إليها ما يشاهدون من انحطاط الشعوب الإسلامية وتأخرها . و يوجه الأفغانى دعوة الوعى والفهم فيقول :

« ورجاؤنا فى الراسخين من علماء العصر أن يسعوا جهدهم فى تخليص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع ، و يذكروا العامة سنن السلف الصالح وما كانوا يعملون و ينشروا بينهم ما أثبته الأئمة .. من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا فى العمل ، لا فى البطالة والكسل .. وما أمرنا الله أن نهمل فروضا ، وننبذ ما أوجب علينا ، بحجة التوكل عليه : فتلك حجة المارقين عن الدين » .

السياسة عند الأفغانى

(أ) الجامعة الشرقية :

كان الأفغانى رائداً للحركة التى ترمى إلى تحقيق ما يمكن أن نسميه « الجامعة الشرقية » . فهو قد رأى فى الشرق تخلفاً ناشئاً عن ضعف الإرادة وانحلال القومية وتفرق الكلمة والاستسلام للخمول ، ورأى فى الغرب تقدماً مادياً عقلياً ، وروح تعصب على الشرق ، وعدواناً على بلاده ، وسعياً إلى إذلال شعوبه ، بحجة عجز الشرق عن أن يكون قواماً على شئون نفسه ، فسعى سعياً حثيثاً إلى جمع شتات أهل الشرق ، وتوحيد كلمتهم ، وإيقاظ هممهم ، للذود عن كيانهم ، والخلاص من الخطر الغربى المحدق بهم . ورأى السبيل إلى ذلك أن يسعى كل ملك أو أمير فى الشرق إلى ترقية شعبه ، وتحصينه بالحكم الدستورى ، ووقفه على أسرار التقدم الغربى ، وتقويته للتحالف على الاتحاد مع الأمم الشرقية الأخرى ، لتلتقى جهود الجميع عند الغرض المشترك ، وهو التحرر السياسى .

وكثيراً ما كان جمال الدين يندد بالزعماء والحكام فى الشرق ، لغفلتهم عما يريد بهم أهل الاستعمار من دول الغرب . فكأن التجارب لا تعلم الشرقيين ، وكأن المحن لا تربيهم . مع أن الواقع وعبر التاريخ تدلنا على أن المستعمرين فى ماضيهم وحاضرهم إنما يملكون البلاد بأيدى سكانها : « يرى الأمير أو الزعيم الشرقى هذا فى أرض جاره ، فيظن النازلة خاصة بغيره ، فيلهو عنها ... مثل الشرقيين فى ذلك مثل الأغنام

تساق إلى الذبح واحداً بعد واحد حتى تفنى ، وسائر القطيع فى غفلة عما يجرى » !

كذلك يندد الأفغانى بالكثيرين من الشرقيين الذين يخونون أوطانهم ، ويختارون موالاة الأجنبى ، و يرضون أن يكونوا أعواناً له على امتلاك بلادهم ، قانعين من ذلك كله بـ « ألقاب الإمارة ، وأسماء السلطنة ، ومظاهر الفخفخة ! » ، بل طالبين المعونة من الأجنبى على أبناء أمتهم « استبقاء لذلك الشبح البالى والنعيم الزائل » . والأفغانى يسمى هذا الموقف خيانة ، و يقول فى « العروة الوثقى » :

« لسنا نعنى بالخائن من يبيع بلاده بالنقد ، و يسلمها للعدو بثمن بخس أو غير بخس ــ وكل ثمن تباع به البلاد فهو بخس ــ بل خائن الوطن من يكون سبباً فى خطوة يخطوها العدو فى أرض الوطن ، بل من يدع قدماً لعدو تستقر على تراب الوطن وهو قادر على لزلزلتها : ذلك هو الخائن فى أى لباس ظهر وعلى أى وجه انقلب . القادر على فكر يبديه ، أو تدبير يأتيه لتعطيل حركات الأعداء ، ثم يقصر فيه ، فهو الخائن . ولا عار على أمة قليلة العدد ، ضعيفة القوة ، إذا تغلبت عليها أمة أشد منها قوة وأكثر سواداً وقهرتها بقوة السلاح ، وإنما العار الذى لا يمحوه كر الدهر هو أن تسعى الأمة أو أحد رجالها ، أو طائفة منهم ، لتمكين أيدى العدو من نواصيهم ، إما غفلة عن شئونهم ، أو رغبة فى نفع وقتى . . . فيكونون باحثين عن حتفهم بظلفهم » .

وخلاصة مذهب الأفغانى السياسى الدعوة إلى وحدة شرقية عامة ، تكفل لأمم الشرق سيادتها وحريتها . وكان يعتقد أنه لا يرجى لأمم

الشرق سيادتها وحريتها ؛ وكان يعتقد أنه لا يرجى لأمم الشرق استقلال أو سعادة إلا إذا عرفت نفسها ، وجمعت كلمتها ، وكان أمرها بيدها ، وكان حكامها خداماً لها : فمن أحسن خدمة أمته بالنصيحة والإخلاص كافأته ، ومن خانها أو أساء إليها عاقبته ، ومن فتن بحب الرياسة وحب الذات أقصته .

وقد كان الشرق هو الهم الأكبر لجمال الدين : يهتف باسمه ولا ينقطع عن ذكره ليله ونهاره .. روى المخزومى باشا أن الأفغانى كثيراً ما كان يقول :

« الشرق ، الشرق ! لقد أمعنت فكرى لتشخيص دائه وتحرى دوائه ، فوجدت أقتل أدوائه وما يعترض سبيل توحيد الكلمة فيه ، داء انقسام أهليه ، وتشتيت آرائهم ، واختلافهم على الاتحاد ، واتحادهم على الاختلاف : فقد اتفقوا على أن لا يتفقوا ، ولا تقوم على هذا لقوم قائمة ! » .

لكن جمال الدين لم يقنط من تحقيق الوحدة الشرقية ، بل سعى إليها سعياً متواصلاً ، وتحمل فى سبيلها أنواع المكاره ، معتقداً أنها إن تكن بعيدة فليست مستحيلة . وكان يستبشر بكل اعتداء أو عسف يحيق بالأمم الشرقية من الدول الغربية ، و يقول :

« بالضغط والتضييق تلتحم الأجزاء المبعثرة ، والأزمة تلد الهمة » .

(ب) الغرب وثقافة الشرق :

وكما دعا جمال الدين الشرقيين إلى التنبه إلى الخطر البرانى ، خطر

الاستعمار السياسي ، دعاهم إلى الالتفات إلى خطر آخر جواني ، وهو الاستعمار الثقافي ، فكان يقول :

« يتخذ الغربيون في الشرق أساليب عجيبة للقضاء على الروح القومي ، وقتل التربية الوطنية ، وتقويض الثقافة الشرقية : فتراهم يزينون للشرقيين أن ينكروا على قومهم كل مأثرة وكل فضيلة ، و يلقون في روعهم أنه ليس في لغاتهم العربية أو الفارسية أو الهندية آداب تؤثر ، ولا في تاريخهم مجد يذكر ، و يوهمونهم بأن قصارى المجد للشرقي النابه أن ينفر من سماع لغته ، وأن يتباهى بأنه لا يحسن التعبير بها ، وأن ما تعلمه من الرطانة الغربية هو غاية ما يستطاع بلوغه من الثقافة الإنسانية ! .. ألا ليت الشرقيين يدركون أنه لا جامعة لقوم لا لسان لهم ، ولا لسان لقوم لا تاريخ لهم ، ولا تاريخ لقوم إذا لم يقم منهم أساطين يحمون ذخائر بلادهم ويحيون مآثر رجالهم » .

رسالة وعى قومى إنسانى

مات جمال الدين الأفغانى فى المنفى باستنبول .. وكانت حياته القصيرة حافلة بالدعوة القوية إلى الإصلاح والثورة على الفساد . فلقى الرجل من الاضطهاد والإعنات بلاء شديداً . ولكن حياة الأفغانى كانت حياة بطولة رفيعة ، زاهرة بالمعانى النبيلة والأعمال الجليلة ، وكان من أثر تعاليمه أن استيقظت مشاعر، وانتبهت عقول ، ونشطت نفوس ، فخف حجاب الغفلة فى مختلف بلاد الشرق ، وتنبه المحكومين إلى حقوقهم قبل الحاكمين ، واتجهوا إلى مقاومة الطغيان سواء أكان فى الداخل أم فى الخارج .

ولم تكن الجامعة التى ينشدها الأفغانى هى « الجامعة الإسلامية » كما خيل إلى بعض السياسيين الغربيين ، وإنما هى فى صميمها « الجامعة الشرقية » وهى جامعة المستقبل ، ونحسب أننا سائرون فى طريقها واصلون إليها فى القريب ، بفضل يقظة الوعى القومى الجديد الذى أدرك أن الجامعة الشرقية هى مناط أمل الشرق فى صد مطامع الغرب . وقد كان الأفغانى يشير إلى هذا المعنى فى أحاديثه فيقول :

« كان لدى أهل الشرق شعار قوى جميل عبر عنه الشاعر العربى حين قال :

عش عزيزاً أو مت وأنت كريم
بين طعن القنا وخفق البنود

لكن مما يؤسف له أن الشرقيين ، أفراداً وجماعات ، قد تنكروا لهذا

الشعار، منذ زمان ، وقنعوا بحياة المذلة والاستكانة ، فهبطوا إلى الحضيض ، فى حين أن الغربيين الذين توارثوه منذ عهد ليس ببعيد قد جعلوه مثلهم الأعلى ، وساروا فى حياتهم على مقتضاه ، فبلغوا أعلى مراتب العظمة والكرامة » .

فلابد إذن من عمل جديد ، يبث فى الشرق روحاً جديدة ، و يربى فى أبنائه جيلاً جديداً . لابد من قيام جمعيات للخلاص يتولى أمرها رجال من ذوى الصدق والإخلاص والإباء ، يقطعون على أنفسهم وعلى مواطنيهم عهداً بألا يقرعوا لذوى السلطان باباً ، وألا يغرهم الوعد ولا يثنيهم لوعيد ، وألا يسكتوا حتى يقصوا عن مناصب القيادة والرياسة جميع المتخاذلين والمنافقين والمهرجين .

ونعتقد أن خير ما يصور شخصية الأفغانى ، فى طموحه وإبائه ، هو ذلك المعنى الذى أشار إليه هو نفسه فى بيت الشاعر العربى :

« عِش عزيزاً أو مت كريم
بين طعن القنا وخفق البنود »

وإذا تأملنا حقيقة الرسالة التى نهض بها هذا الرائد العبقرى ، وجدناها رسالة وعى قومى شرقى يؤدى إلى الذود عن كرامة الإنسان حيثما كان .

الفصل الثانى

محمد عبده
أو
تنوير الأذهان

« إنما بقاء الباطل فى غفلة الحق عنه »

[محمد عبده]

شخصية الأستاذ الإمام

الأستاذ الإمام محمد عبده علم من أعلام النهضة الإسلامية ، وقائد من قادة الفكر العربى ، وزعيم من زعماء الإصلاح المصرى . وهو فوق ذلك كله فيلسوف إنسانى ، ومجدد دينى ، و باحث اجتماعى .

عاش سبعاً وخمسين سنة ، قضى أولها فى التعلم ، ووسطها فى التعليم ، وآخرها فى إعلاء شأن الدين ونفع المسلمين . ولكن رسالته الدينية لم تشغله عن الجهاد القومى ، فكان فى مقدمة الزعماء الذين أيقظوا مصر من سباتها الذى أسلمها إليه الطامعون .

وكان الأستاذ الإمام أول صوت ارتفع فى الشرق العربى داعياً إلى نشر العدالة الإجتماعية بين الطبقات ، ونشر الثقافة بين الفقراء . وكان يرى أن التربية هى السبيل القويم للإصلاح السياسى ، وأن لابد من تطهير المناصب الحكومية من ضعاف النفوس ومحترفى السياسة ، لكى يتيسر للأمة أن تنهض نهضة حقيقية شاملة .

كانت شخصية محمد عبده ذات طابع خاص يميزها عن شخصيات الشيوخ المنعزلين ، حتى لقد كان الكثيرون يعترضون عليه قائلين :

« ما هذا الشيخ الذى يتكلم بالفرنسية ، و يسيح فى بلاد الإفرنج ، و يترجم مؤلفاتهم ، و ينقل عن فلاسفتهم ، و يباحث علماءهم ، و يفتى بما لم يقل به أحد من المتقدمين ، و يشترك فى الجمعيات الخيرية ، ويجمع المال للفقراء والمنكوبين إن كان من أهل الدين ، فليقض حياته بين المسجد والبيت ، وإن كان من رجال الدنيا ، فإنا نراه يعمل فيها وحده أكثر من جميع الناس » .

وقد وصفه مستشرق أمريكى كبير فقال :

« كان محمد عبده فلاحاً صميماً ، وليد تربة مصر العريقة قبل أن يغدو مفتياً وإماماً للمسلمين . وإننا لنلمح فى إخلاصه لهذه التربة ، وفى دعوته إلى الوطنية ، مزاجاً عجيباً من الوفاء للماضى المجيد ، والاستمساك بيقين الدين ، والولاء لوطنية الفلاح » .

وكانت حياته — مثل شخصيته — خصبة حافلة ، صنعها بقلبه ورأسه و يده ، كما يصنع الفنان الموهوب تحفة رائعة . وكانت أعماله وفيرة منوعة ، إذا لم يكل يوماً عن الفكر والعمل ، منذ شبابه الباكر إلى أن صار شيخاً اقترب من الستين : فكان يطالع ، و يتعلم ، ويحرر « الوقائع المصرية » ، و يلهم الثورة العرابية ، و ينشر دعوة « العروة الوثقى » ، و يشتغل بالقضاء فى المحاكم ، و يعلم فى الأزهر ، و يصدر الفتاوى فى الشئون الدينية والاجتماعية ، و يشترك فى جلسات مجلس شورى القوانين ، وفى مجلس الأوقاف الأعلى ، و يشرف على أعمال

« الجمعية الخيرية الإسلامية » ، و يضع مشروعات لإصلاح الأزهر والمحاكم الشرعية ، و يؤلف الرسائل الدينية ، و ينشر المقالات الفلسفية ، و يفسر القرآن الكريم ، و يدافع عن الإسلام ، و يرد على منتقديه ، و يراسل علماء المسلمين ، و يصادق أفاضل الغربيين ، و يسعى إلى البر وإغاثة المنكوبين ، باذلاً من جهده الشخصى ، منفقاً من ماله الخاص ، داعياً قومه إلى التآزر والتعاون ، والتواصى بالحق والخير.

وكان الشيخ طلعة واعياً ، حر الفكر، واسع الأفق ، محيطاً بأهم ما تنتجه قرائح المفكرين الغربيين . وقد استكمل ثقافته برحلات عديدة فى أفريقيا وأوروبا . وكان له أصدقاء عديدون ، شرقيون وغربيون ، كما كان يراسل بعض نبهائهم مثل « جوستاف لوبون » و« هربرت اسبنسر » و« تولستوى » . وقامت بينه وبين « ولفردبلنت » صداقة متينة . وكان المستشرق البريطانى « إدوارد براون » شديد الإعجاب به ، حتى أنه قدم إلى مصر ليشهد دروس تفسير القرآن الكريم التى كان الأستاذ الإمام يلقيها فى الأزهر.

وتتمثل شمائل الإمام فى الوفاء ، والشجاعة ، وكرم النفس ، وحب الخير، وقد اتهم ، بعد هزيمة العرابيين ، بأنه أفتى بوجوب قتل الخديو لخروجه على إجماع الأمة ، فزج به فى السجن رهن التحقيق ، وهنالك عانى تجربة مرة ؛ بسبب تقلب بعض الأصدقاء عليه أثناء المحاكمة ؛ فملأ ذلك نفسه كراهية للاحتلال الإنجليزى ، دون أن يفت فى عضده أو يضعف من عزمه على البذل والكفاح .

كذلك كان الإمام صريح النفس ، مستقيم الضمير، شديد الاعتزاز

بكرامته . وحياته حافلة بآيات الشجاعة والوطنية الصادقة : روى رشيد رضا أن الخديو عباس الثانى أصدر مرة امراً شفوياً إلى شيخ الأزهر بأن يوجه كسوة تشريف من الدرجة الأولى إلى شيخ لم يكن من كبار العلماء ، وإنما كان الإمام الخاص للخديو؛ فلم ينفذ هذا الأمر لمخالفته لقرار مجلس إدارة الأزهر، فأدى ذلك إلى استياء الخديو. ولما جاء موعد « التشريفة الخديوية » بادر الخديو شيخ الأزهر قائلاً له بلهجة التأنيب :

« ألم آمرك بتوجيه كسوة إلى فلان ؟ » .

فتلعثم شيخ الأزهر، ولم يدر بماذا يجيب . فما كان من محمد عبده إلا أن تطوع بالجواب ، فقال مخاطباً الخديو، بصوت الشجاعة الذى لا يهاب فى الحق شيئاً :

« إن القرار الذى اتخذه مجلس إدارة الأزهر فى هذا الموضوع هو التنفيذ لأمر الخديو، لأنه مقتضى ما نص عليه القانون المتوج باسمه . فإذا شاء أفندينا أن يكون منح كساوى التشريف العلمية بمقتضى إرادته ، فليصدر بذلك قانوناً جديداً ينسخ القانون القائم » .

فاحمر وجه الخديو غضباً عندما سمع هذه الإجابة ، ووقف إيذاناً للحاضرين بالإنصراف .

وكان محمد عبده مسلماً صادقاً فى إسلامه ، ينطوى قلبه على تقوى متينة عميقة ، وبلغ من إيمانه ورسوخ تقواه أن كان ينفر من كل تظاهر أو مباهاة فى شئون الدين ، حتى ظن بعض السطحيين أنه لم يكن دقيقاً فى أداء فروضه الدينية . وكان شاعر النيل ـــ حافظ ابراهيم ـــ أحد من

ساورهم شيء من الارتياب فى عقيدة الإمام. ولكنه سرعان ما أدرك سوء ظنه به، حين رافقه فى رحلته إلى الوجه البحرى. وقد أشار حافظ إلى ذلك فى إحدى قصائده إذ قال:

وكم لك فى إغفاءة الفجر يقظة
نفضت عليها لذة الهجعات

كذلك كان الأستاذ الإمام مطبوعاً على الإحسان. فما كاد يشب حريق «ميت غمر» حتى قام بجولة طويلة فى مدن مصر، ليجمع المال للمنكوبين، كما ثبت أنه كان يوزع جميع مرتباته من الأوقاف على الفقراء والمساكين، ويبالغ فى كتمان إحسانه عنهم، ذلك لأن حب الخير كان سجيته العليا، وكانت الأخوة الشاملة التى ألهمت عظماء الصوفية نبراساً منيراً لأعماله. وقد كان الفضل للسيد جمال الدين الأفغانى فى ذلك الانسجام النادر بين صوفية كلها باطنية وبين حاجة ملحة إلى العمل.

أعمال الإمام وآثاره

ولد محمد عبده فى عام ١٨٤٩ بقرية « محلة نصر » بالوجه البحرى ، من أبوين متوسطى الحال . وتعلم القراءة والكتابة بمنزل والديه ، دون أن يذهب إلى « كتاب » القرية . وبعد أن جاوز العاشرة من عمره ، وأتم حفظ القرآن الكريم ، ذهب إلى « الجامع الأحمدى » فى طنطا ، ليتم تجويد القرآن ودراسة قواعد اللغة العربية . بيد أن منهج التعليم بالجامع الأحمدى كان وعراً شاقاً ، حتى كاد الصبى أن يعتريه اليأس ويشتغل بالزراعة ، لولا أن التقى بأحد أخوال أبيه ـ اسمه الشيخ درويش ـ وكان رجلاً صوفياً طيب القلب ، فاستطاع أن يروض جماحه ، وأن يوجهه إلى المعانى القدسية واللذائذ الروحيّة . وقد وصف محمد عبده الأثر الذى تركه « الشيخ درويش » فى نفسه فقال :

« تفرقت عنى جميع الهموم ، ولم يبق إلا هم واحد ، هو أن أكون كامل المعرفة ، كامل أدب النفس ، ولم أجد إماماً يرشدنى إلى ما وجهت إليه نفسى سوى ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة » .

وكان الحادث الجلل فى شباب محمد عبده هو التحاقه سنة ١٨٦٦ بالجامع الأزهر، أهم مركز للثقافة الإسلامية . وهنالك قضى زهاء ثلاث سنين دون أن يجنى فائدة تذكر من الدروس التى كان يستمع إليها حينذاك . فما لبث أن انصرف عن « العلوم الأزهرية » ، وتطلعت نفسه إلى علوم جديدة . وألمت به فى ذلك الحين أزمة نفسية جعلته ينقطع

عن الدرس ، ويحاول أن يعتزل العالم ، وأن يمارس ضروب الزهد والرياضة . ولكنه اجتاز تلك الأزمة بفضل « الشيخ درويش » أيضاً .

وكان من حسن حظه أن التقى بالسيد جمال الدين الأفغانى ، رائد الحركة الدينية والسياسية فى نظر الشعوب الشرقية . واستطاع محمد عبده ، بفضل ما تلقاه عن أستاذه الأفغانى من هداية روحية ، أن يتحول نهائياً عن طريق الزهد ، وأن يقبل على الحياة العاملة إقباله على دراسته العلوم العصرية المختلفة ، كالفلسفة والرياضيات والكلام والأخلاق والسياسة والفن ، وغيرها مما لم يكن مألوفاً فى مناهج الأزهر.

ووجد الشاب المصرى عند أستاذه الأفغانى روحاً جديدة لا نظير لها فى التعاليم الأزهرية : وجد عنده مذهباً فلسفياً واحداً ، ونظرة إلى الحياة عميقة ، وصورة عن الكون منظمة ولكن أهم ما استمده التلميذ من أستاذه هو الميل إلى الحرية ويقظة الوعى القومى . وقضى التلميذ فى صحبة الأستاذ شهوراً يحيا حياة الفكر والروح وهو مبتهج نشوان ، متعطش إلى ارتشاف المعرفة من ينابيعها الصافية .

ومنذ اتصال محمد عبده بجمال الدين الأفغانى اتجهت حياة الشاب الأزهرى اتجاهاً جديداً : أخذ يبذل جهوده للتحرر من سلطان العرف السائد والتقاليد الموروثة ، وشرع يقرأ ما ينقل إلى العربية من ثمرات الثقافة الغربية ، وينشىء المقالات للصحف المصرية ، فنحس فيها أنه يحاول فى شىء من المشقة أحياناً ، أن يتخلص من العقلية المسيطرة إذ ذاك على البيئة الأزهرية .

وفى سنة ١٨٧٧ تقدم محمد عبده لامتحان « العالمية » فى الأزهر، وظفر بالشهادة ، على الرغم من الشكوك التى حامت حول اسمه ، لاتصاله بالسيد الأفغانى ، ولكتابته الفصول التى يدعو فيها إلى اكتساب العلوم والثقافة وإلى التجديد وترك الجمود والتقليد . وكان مما كتبه ذلك العام فى جريدة « الأهرام » مقال بعنوان : « العلوم الكلامية والدعوة إلى العلوم العصرية » جاء فيه :

« فعلينا أن ننظر إلى أحوال جيراننا من الملل والدول وما الذى نقلهم من حالهم الأول ، وأدى بهم إلى أن صاروا أغنياء أقوياء ، حتى كادوا أن يتسلطوا علينا بأموالهم ورجالهم إن لم نقل قد تسلطوا بالفعل . فإذا حققنا السبب وجب علينا أن نسارع إليه حتى نتدارك ما فات . وها نحن بعد النظر لا نجد سبباً لترقيهم فى الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيا بينهم حتى قادتهم إلى رشادهم .. فإذن أول واجب علينا هو السعى بكل جد واجتهاد فى نشر هذه العلوم فى أوطاننا » .

وبعد ان حصل الشيخ على « العالمية » أصبح من حقه ان يقوم بالتعليم فى الأزهر، فأخذ يلقى دروساً فى التوحيد والمنطق والأخلاق . ثم عين مدرساً للتاريخ فى « مدرسة دار العلوم » ، ومدرساً للغة العربية فى « مدرسة الألسن » . فبدأ التعليم فى دار العلوم بمحاضرات عن « فلسفة ابن خلدون » ؛ ومضى الشيخ فى التدريس حتى تولى الخديو توفيق ، فأمر بنفى الأفغانى من مصر وعزل محمد عبده من دار العلوم .

ولكن رياض باشا أراد إصلاح جريدة « الوقائع المصرية » ـــ وكان لسان الحكومة الرسمى ـــ فعين الشيخ محمد عبده محرراً بها ، ثم

جعله رئيس تحريرها . فكان الشيخ فيها ــ بحق ــ مصلحاً ومعلماً فى آن واحد : كانت غايته رفع مستوى الأمة ، وتقويم أخلاقها ، والنهوض بها نهضة ثقافية اجتماعية ، فى تدرج وأناة وتطور ، ومن غير طفرة ولا عنف . وكان يعتقد أن ذلك يتم إذا سلك قادتها سبيل التثقيف والتربية ونشر التعليم والنور ، لا سبيل تقليد الغرب من غير فهم ولا إدراك صحيح ، أو التمسك بظواهر المدنية المادية البراقة ، مع الغفلة عن صميم المدنية الروحية الصحيحة .

وسار الشيخ فى تحرير « الوقائع المصرية » تلك السيرة الإصلاحية ، فكان عجيباً حينئذ أن ترى صاحب عمامة أزهرية ، يشرف من غرفة تحرير الجريدة الرسمية على الأمة ، فيقوّم من أخلاقها ، ويصلح ما فسد من عاداتها ، ويعلم جرائدها حسن التحرير ، ويربيها على الصدق فى القول والإخلاص فى العمل .

ثم حدث انقلاب سنة ١٨٧٩ الذى أدى إلى سقوط وزارة « نوبار » والوزراء الأوروبيين الآخرين . وكان من نتيجته تألب الجيش المصرى بقيادة « عرابى » على الضباط الأتراك والشراكسة .

ولم يكن محمد عبده فى أول الأمر مشايعاً لعرابى ، لأنه كان يعتبره ناطقاً بأفكار عسكرية بحتة ، وإنما كان يفضل قيام نظام للحكم مصحوب بإصلاح داخلى تقدمى ، وسيلته الرئيسية نشر الثقافة ، وبث التربية الأخلاقية والسياسية التى تناسب قيام دستور حر . غير أنه حين رأى التطورات التى حدثت بعد ذلك ، لم يستطع إلا أن يسارع إلى شد أزر العرابيين الثائرين ، حتى صار أحد الرءوس المدبرة لشئون الحكومة

الوطنية . وفى المرحلة التى صاحبت تأليف وزارة البارودى ، وضرب الإنجليز الإسكندرية ، ثم اشتباك الجيش المصرى مع الجيش البريطانى ، فى هذه المرحلة من حياة الثورة المصرية ، أخذ محمد عبده يناضل فى عزيمة وإخلاص تحقيقاً لحرية الشعب المصرى واستقلاله فى الداخل والخارج .

وبعد خمود الحركة العرابية اتهم محمد عبده بالتآمر مع رجال الثورة ، فحكم عليه بالسجن ، ثم بالنفى ثلاث سنوات ؛ فاختار الشيخ سوريا منفى له ، ورحل إليها عام ١٨٨٣ ، ولكن إقامته لم تطل فيها ، إذ دعاه أستاذه جمال الدين إلى اللحاق به فى باريس ، فلبى محمد عبده الدعوة ، وهبط أرض فرنسا أول مرة فى مستهل سنة ١٨٨٤ . وهنالك عمل محمد عبده مع أستاذه على تأسيس جمعية وطنية وصحيفة باسم « العروة الوثقى » ، وغرضها الدعوة إلى تقوية أواصر الجامعة الإسلامية ، ودفع عدوان الغرب على الشرق بوجه عام ، ومكافحة التسلط الأجنبى والطغيان الداخلى ، وإنقاذ مصر من الاحتلال البريطانى بوجه خاص .

وكانت « العروة الوثقى » أول صحيفة عربية ظهرت فى أوروبا ، وكان مكتب تحريرها بباريس ندوة لجميع الشرقيين ــ سواء المقيمون هنالك أو الزائرون ــ فكنت ترى فيه الأفغانى ومحمد عبده والصحفى الثائر « يعقوب صنوع » والفارسى الغريب الأطوار « مرزا باقر » .

ويبدو أن إقامة محمد عبده فى باريس ، فى هذه المرة الأولى لم تتح له أن يألف الحياة الباريسية ، أو أن يتعلم اللغة الفرنسية ، إذ كان يقضى النهار كله منهمكاً فى أعمال المجلة ، ولم يكن يلتقى مع غير

الشرفيين . ولكنه مع ذلك تمكن من زيارة إنجلترا فى بداية صيف سنة ١٨٨٤ ؛ وهنالك استقبله صديقه « ولفرد بلنْت » الذى مهد له مقابلة بعض رجال السياسة وأعضاء البرلمان الإنجليزى ، كما عاونه على إبلاغ صوته إلى الرأى العام فى انجلترا عن طريق الصحافة .

وكانت « العروة الوثقى » قصيرة الأجل ، لأن الإنجليز حالوا دون توزيعها فى البلاد العربية . واضطر محمد عبده إلى مغادرة باريس فى عام ١٨٨٥ ، فسافر إلى بيروت ، التى كانت آنذاك مركزاً للثقافة العربية . وهنالك عهد إليه التدريس فى المدرسة السلطانية ، فألقى فيها دروسه المشهورة فى « علم الكلام » ، تلك الدروس التى كانت أصلاً لرسالة كتبها عن الله وصفاته وأفعاله وهى « رسالة التوحيد » . ولم تكن تفوته فى بيروت فرصة إلا انتهزها ، ليبين علة تأخر الشرقيين ، وليدعو إلى العناية بدراسة « العلوم الإنسانية » مع الحرص على تعاليم الأخلاق والتربية الدينية .

غير أن جهود محمد عبده لم تقتصر على التعليم ، بل إنه ألف جمعية دينية سرية ، من أهدافها التقريب بين الأديان السماوية الكبرى . وانضم إلى هذه « القس إسحاق تيلر » راعى الكنيسة الإنجليزية الذى نشر فى لندن مقالات عديدة تحدث فيها عن الإسلام حديثاً مشبعاً بروح الود والتآلف . و يبدو أن نشاط محمد عبده فى هذه الجمعية فسر فى تركيا تفسيراً سياسياً يناقض مصالح الخلافة العثمانية . وقد كان من آثار ذلك التفسير أن سعى « السلطان عبد الحميد » لدى الحكومة البريطانية لإصدار العفو عن الشيخ المصرى ، ودعوته إلى مغادرة سوريا .

وعاد محمد عبده إلى مصر عام ١٨٨٨ ، فعين قاضياً بالمحاكم الشرعية ثم مستشاراً فى محكمة الاستئناف . وقد عرف فى هاتين الوظيفتين باستقلال الفكر، وكان يتوخى فى أحكامه تربية الجمهور، وإيقاظ وعيه وإصلاح ذات البين بين الأسرات والأفراد .

وما لبث محمد عبده أن عين مفتياً للديار المصرية سنة ١٨٩٩ ، فأضفى على ذلك المنصب سناء ومهابة . ولم يقتصر على الإفتاء فيا كان يحال إليه من مسائل ، بل وسع اختصاصه وزاد من نفوذه . وامتازت فتاوى الأستاذ الإمام بالميل إلى التسامح ، واستقلال الرأى ، والبعد عن التقليد والملاءمة بين روح الإسلام ومطالب المدنية الحديثة . وأشهر الفتاوى التى أصدرها اثنتان : الأولى تبيح للمسلمين أن يأكلوا من ذبائح غير المسلمين عند الضرورة ، والثانية تبيح لهم أن يتزيوا بزى غير زيهم التقليدى ، تيسيراً لهم فى أمور معاشهم : وقد سببت هذه الفتاوى كثيراً من المجادلات ، وأثارت سخط الشيوخ المتزمتين وجلبت على المفتى ضروباً من القدح والتشهير، لم تكن الدوافع إليها دينية خالصة فى أكثر الأحيان .

وفى ٢٥ يونيو سنة ١٨٩٩ عين محمد عبده عضواً فى مجلس شورى القوانين ، فسار على سياسة ترمى إلى تربية الرأى العام فى مصر ، وتعويد الأمة دقة النقد والتمحيص ، والسمو عن الأشخاص والأغراض الخاصة واستهداف المصالح القومية الكبرى .

وعمل الشيخ ، عن « طريق الجمعية الخيرية الإسلامية » التى كان من أوائل مؤسسيها ، على تحقيق إصلاح أخلاقى اجتماعى ، يذكى

فى الناس روح الاعتماد على النفس والتعاون بين الأفراد ، وإشعار قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والإحسان إلى الفقراء . وكان صوته أول صوت ارتفع فى الشرق العربى الحديث منادياً بنشر مبادئ العدالة الاجتماعية حتى يستتب السلام بين الطبقات .

وإلى الأستاذ الإمام يرجع الفضل إلى إنشاء « مدرسة القضاء الشرعى » ، والعمل على إصلاح المحاكم الشرعية ، كما أسس « جمعية إحياء الكتب العربية القديمة » .

وفى عام ١٩٠٠ حدث أن نشر وزير خارجية فرنسا ــ جبريل هانوتو ــ مقالاً فى صحيفة « لوچورنال » الباريسية ، بعنوان « موقفنا من الإسلام والمسألة الإسلامية » . فلما ترجم المقال فى جريدة « المؤيد » بادر الأستاذ الإمام بالرد عليه ، مفنداً ما زعمه « هانوتو » من فوارق بين المسيحية والإسلام فيما يتصل بطبيعة الله ، وحقيقة القدر وحرية الأفعال ، كما أنكر ما زعمه « هانوتو » من قيام التعارض بين الساميين والآريين ، ولامه فى النهاية لاستخدامه معلوماته التاريخية فى محاولة التأثير على أفكار الفرنسيين الذين تجهل غالبيتهم حقيقة الإسلام .

وقد اشتهر هذا الرد ، كما اشتهر أيضاً رد الإمام على « فرح أنطون » الذى نشر مقالاً عن الفيلسوف « ابن رشد » ، ورد فى سياقه تعريض بالإسلام (وقد نشر الأستاذ الإمام رده هذا مبسوطاً فى كتابه « الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ») .

وفى سنة ١٩٠٥ شرع محمد عبده فى نشر الدعوة لإنشاء جامعة مصرية تقوم إلى جانب الجامعة الأزهرية . ولم يقنع بالتفكير، بل خرج

بالمشروع إلى التنفيذ ، فأقنع « أحمد المنشاوى باشا » بأن يوقف لبناء الجامعة قطعة أرض فى إحدى ضواحى القاهرة . ولكن موت المنشاوى باشا أوقف المشروع .

وفى ١١ يوليو سنة ١٩٠٥ توفى الإمام وهو فى أوج نشاطه وكانت وفاته حداداً عاماً للبلاد العربية والإسلامية جميعاً .



روح الأستاذ الإمام

روح الإمام محمد عبده هى الروح الإسلامية العتيدة ، الروح الناهضة الثائرة ، النازعة إلى « الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» . وقد عبر عنها ذلك الإمام المصلح فى كلمته المأثورة الجامعة حين قال : « إنما بقاء الباطل فى غفلة الحق عنه » ، فكانت شعاراً لحياته العاملة فى خدمة أمته ، ونبراساً يهتدى به العاملون فى كل زمان ومكان .

والناظر فى سيرة الأستاذ الإمام . والمتتبع الفاحص عن مرامى أقواله وأفعاله ليتبين بجلاء أن أبرز صورة لتلك الشخصية الكبيرة هى صورة المجدد المناضل الذى نشأ وفى نفسه شوق إلى نصرة الحق أينما كان ، وثورة مشبوبة على الباطل والجمود والفساد والاستبداد .

وهذه الثورة قد لازمته فى مراحل حياته كلها ، وطبعتها بطابع الكفاح الموصول الذى لا تثنيه العوائق ، والإقدام المستبصر الذى لا يذعن لحكم الأمر الواقع ، بل يسعى دائماً إلى تحقيق المثل العليا التى يرسمها الفكر الحر الناضج .

وكان طبيعياً أن يتعرض الرجل ، بسبب هذه النزعة الثورية المتأججة ، لحملات الطعن الشديد من الطوائف الدينية والاجتماعية والسياسية التى درجت على التشبث بالقديم البالى ، والتعلق بالأوهام الشائعة ، والفزع من كل حرية فكرية ، فعارضه كثير من معاصريه — عن سوء فهم أو سوء قصد — ورموه بمخالفة العرف ، وانتهاك حرمة الشرع ، والخروج عن طاعة السلطان .

وقد تبدت نزعة محمد عبده إلى الثورة على الباطل منذ طفولته . فقد نشأ كما ينشأ أمثاله من أبناء القرية المصرية ، وتعلم القراءة ، وحفظ القرآن فى بيت أبيه . ولكنه كان ، وهو طفل ، ينفر من التعليم الآلى السائد فى « الكتاتيب » . وفى الجامع الأحمدى بطنطا برزت مواهبه العقلية ، وظهرت ميوله الثورية ، فأبى أن يجارى الطلاب فى الاستماع إلى التعريفات والاصطلاحات ، أو حفظ الجمل والعبارات دون أن يفهم مدلالوتها ومعانيها ، وأخذ يتلمس شيئاً وراء ذلك .

واتصل فى شبابه بزعيم الثائرين جمال الدين الأفغانى ، وتتلمذ عليه ، فنمت عنده هذه النزعة الثورية ، وظهرت على الناس فى صورة مقالات هاجم فيها الرجعية السائدة فى البيئات الأزهرية ، فإذا به يحمل على مناهج التعليم ، ويرفض العرف الشائع من تقليد مذهب أهل السنة دون المطالبة بالدليل ، ويعارض المقررات النقلية الموروثة بلا تمحيص ، ويدافع عن الفكر الحر ، ويناصر العلوم العقلية ، ويدعو إلى تصفية العقيدة من شوائب الأوهام والخرافات .

وهذه الروح الناهضة الثائرة هى التى أوحت إلى الشيخ الشاب أن يضع لإصلاح جريدة « الوقائع المصرية » لائحة تقضى بإلزام الصحف « الوقوف عند حدود الوقار فيا تكتب ، مع إطلاق الحرية لها فى تبيين الحقائق وكشف وجوه الخطأ والصواب بدون خوف » . وهى أيضاً الروح التى أملت عليه — وهو المحرر الأول لتلك الجريدة » — أن ينشر المقالات الكثيرة الملتهبة فى نقد أعمال الاقطاعيين والحكام والباشوات ، حين كان الناس ينظرون إليهم وكأنهم من طينة غير طينة الشعب المحروم

المحكوم . وقد حدث أن وجهت « الوقائع المصرية » نقداً شديداً إلى مدير بنى سويف آنذاك ، فاستاء المدير منه ، وأصدر أمره بمنع دخول الجريدة فى مديريته ، وراجع وزارة الداخلية فى أمرها ، زاعماً أن انتقاد أعماله يحط قدر السلطات الحكومية فى نظر الجمهور. ولكن وزارة الداخلية لم توافق على رأى ذلك المدير، وأعادت إليه شكواه ، وأعلنت رأيها فى منشور عام ، وأذيع المنشور فى جريدة « الوقائع » ذاتها . فعلم المدير أن « سلطة الجريدة الرسمية فوق سلطة المديرية » كما قال السيد رشيد رضا . وفى تلك الجريدة كتب الشيخ مقالات نقدية فى شئون كثيرة أخلاقية واجتماعية ودينية ، فوجه النقد مثلاً إلى ما كان يدور فى بيوتنا ومجالسنا ومجتمعاتنا ، وحمل على الرشوة ، والمحسوبية ، وذم الإسراف والتفاخر بالمظاهر، وكشف عن عيوب التربية وسوء التدبير، وشدد النكير على البدع الضالة لمنافاتها للشرع والعقل ، ونادى بوجوب إبطالها وتطهير شعائر الإسلام منها .

وهذه الروح نفسها هى التى حملت الشيخ المصرى على أن يتفق مع أستاذه الأفغانى على قتل الخديو إسماعيل ، ودفعته إلى الإنضمام إلى الحركة العرابية ، والمساهمة فى وضع برنامج « الحزب الوطنى » الأول ، وكان ينادى بالجمهورية ، كما جعلته وهو فى منفاه يندد بالإحتلال البريطانى تنديداً علنياً فى جريدة « العروة الوثقى » وفى أحاديثه مع ساسة الإنجليز: كتب الشيخ فى « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ منددا بأعوان الاستعمار الغربى وأذنابه من الخائنين لأوطانهم . يقول :

« لا عار على أمة قليلة العدد ضعيفة القوة إذا تغلبت عليها أمة أشد

منها وقهرتها بقوة السلاح ، وإنما العار الذى لا يمحوه كر الدهر هو أن تسعى الأمة أو أحد رجالها او طائفة منهم لتمكين أيدى العدو من نواصيهم ، إما غفلة عن شئونهم أو رغبة فى نفع وقتى » .

وفى لندن نرى الشيخ يجابه مندوب جريدة إنجليزية بقوله :

« إن كل من لقيناه من الإنجليز يؤكد لنا أنه يريد الخير لمصر. لكن أين هم رجال السياسة عندكم الذين حاولوا تأييد تصريحاتهم ؟ إننا معشر المصريين من أرباب حزب الحرية كنا نظن أن الإنجليز يناصرون قضية الحرية . لكننا لم نعد نصدق مثل هذا الادعاء ، فإن الحقائق أقوى وأبلغ من الكلام . إننا نرى أن انتصاركم للحرية إنما هو انتصار لما فيه مصلحتكم ، وأن عطفكم علينا كعطف الذئب على الحمل . لقد قضيتم على عناصر الخير فينا ، لكى يكون لكم من ذلك حجة للبقاء فى بلادنا » .

وروح الكفاح هذه هى التى دفعت الشيخ الأزهرى إلى أن يؤلف فى بيروت جمعية للتقريب بين الإسلام والمسيحية ، وأن يقنع القس « ارسحاق تيلر» بمحاسن الإسلام إقناعاً حمل القس البروتستانتى على أن يعلن فى بعض الصحف الإنجليزية أن « الإسلام جاء فكسح الأباطيل ، وأظهر الأحكام الأساسية للدين ــ وهى توحيد الله وتعظيمه ــ وجعل الإنسانية بديلاً من الرهبانية ، وأرشد الناس إلى الأخوة الصحيحة ، ونبههم إلى الحقائق الأساسية للطبيعة الإنسانية » .

وبهذه الروح نفسها داب الشيخ على الجهاد بعد عودته من المنفى ، فحاول إصلاح الأزهر إصلاحاً يؤهله لأداء رسالته ، كى يكون جامعة

حقيقية ، تنشر العلم الصحيح الذى يعد الناشئين لأن يكونوا رجالاً عاملين يفيدون بلادهم بمساعيهم فى بث العقائد الدينية الصحيحة ، والمعانى الأخلاقية السليمة ، ومكافحة الخرافات ، والقضاء على الأباطيل . وبهذه الروح سعى الشيخ إلى إنشاء جامعة مصرية تكون مهمتها ــ كما قال جرمان مرتان ــ « النهوض بتعليم العلوم وفقاً للمناهج الحديثة ، والمساهمة فى تجديد الحضارة العربية القديمة ، بالدأب على الاقتباس من النتائج التى توصل إليها علماء الغرب فى العلوم والآداب والفنون » .

وبهذه الروح القوية فى الذود عن الحق والثورة على الضلال ، استطاع الأستاذ الإمام أن يقف فى وجه الخديوعباس ، فيرده عن جشعه واستغلاله ، وأن يعارض كرومر فيما رسمه لحكم البلاد حكماً إنجليزياً ، واستطاع أن يكتب ــ وهو المفتى للديار المصرية ــ تقارير ومقالات يبين فيها مساوئ حكم محمد على والأسرة العلوية ، وأن يصدر الفتاوى التى تخالف ما درج عليه الجامدون والمتزمتون ، واستطاع أن يؤازر حركة تحرير المرأة التى دعا إليها قاسم أمين ، وأن ينشر فى سياحاته فصولاً عن فوائد الصور والتماثيل ، وأن يكتب أخيراً رسالة يحيى فيها الكاتب الروسى « تولستوى » بعد أن حكمت الكنيسة عليه بالحرمان ، ويقول له فى نهايتها :

« وإن أرفع مجد بلغته ، وأكبر جزاء نلته على متاعبك فى النصح والإرشاد . هذا هو الذى سماه الغافلون بالحرمان والإبعاد . فليس ما حصل لك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس أنك

لست من القوم الضالين . فاحمد الله على أن فارقوك فى أقوالهم ، كما كنت فارقتهم فى عقائدهم وأعمالهم » . وتدل هذه المواقف الحاسمة على ما طبع عليه الشيخ محمد عبده من حرية الفكر واستقلال الرأى والثورة على الرجعية والتقليد والطغيان .

وبعد فقد رأى الأستاذ الإمام أن موطن الداء هو ضعف النفوس وجمود الأذهان . ورأى أن أساس الإصلاح هو تحرير العقول من سيطرة الخرافات ، وإطلاق النفوس من أسر الشهوات . فشرع فى بناء جيل جديد يدرك قيمة العلم فى خوض معركة الحياة ، و يفهم رسالة الدين فى العمل على إسعاد المجتمع ، ويميز بين ما للحاكم من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحاكم .



فلسفة الأستاذ الإمام

(أ) التنويـــر:

نظر محمد عبده إلى الفلسفة نظرة إنسانية عريقة ، فأخذها على معنى محبة الحكمة ، وممارسة الفضائل الأخلاقية ، وهداية السلوك الإنسانى . وقد فهم الفيلسوف العربى الحديث أن التفكير الفلسفى لا يصح أن يظل دائماً نظرياً « تأملياً » فحسب ، وأنه لا يستطيع أن يعطينا عن الوجود وجداناً مليئاً وتملكاً صحيحاً إلا إذا استطاع أن يخوض بنا غمار الدنيا ، بدلاً من أن يخرجنا منا ، وأن يُلزمنا أن نتحمل مسئولية شخصية بإزاء كل ما يحدث فيها ، بدلاً من أن يدعونا إلى أن نجد فى عزلة الفكر وإحجامه ملاذاً نلوذ به . بهذا المعنى الإنسانى كان الأستاذ الإمام فيلسوفاً جديراً بهذا الإسم الجميل . على يديه عادت الفلسفة فى العالم الإسلامى إلى ما كان ينبغى أن تكون عليه دائماً ، فأضحت تأملاً روحياً فى معنى هذه الحياة الإنسانية ، وتحقيقاً لوعى الإنسان لذاته ، وبحثاً عن دعائم العمل والأخلاق .

ويرى الأستاذ الإمام أن الخطوة الأولى فى كل مسعى فلسفى هى تنبيه الوجدان وإيقاظ الضمير ، وإثارة روح النقد تمهيداً للفهم . ولذلك وجدناه فى جميع أقواله ورسائله ومؤلفاته دائباً على مهاجمة « التقليد » أى تقبل آراء الغير دون المطالبة بالدليل ، ودون الالتفات إلى حق كل شخص فى استقلال النظر والفحص . ومن أجل هذا نراه دائم الإشادة بمبدأ « الاجتهاد » ، أى الفكر المتحرر من كل عائق ، وشديد الحملة

على المقلدين ، حتى لنجده يصفهم أحياناً بما يقرب من الكفر والمروق من الدين . ذلك أن « أبواب الاجتهاد » لم تغلق كما زعم بعض الجامدين واهمين ، وإنما هى لا تزال مفتوحة لجميع المسائل التى تثيرها الظروف المتجددة ، ظروف المكان والزمان . فيجب ألا تكون الكلمة الأخيرة للنصوص البالية أو السلطات البائدة ، بل للحياة النابضة ، ولروح الترقى المتصل ، وتوخى المصالح العامة . فإن فكراً يكون مقيداً بالعادات ، مستعبداً للتقليد ، لهو فكر ميت لا حياة فيه ولا قيمة له . والأستاذ الإمام يقول فى إيجاز صريح شديد الدلالة :

« الفكر إنما يكون فكراً له وجود صحيح ، إذا كان مطلقاً ، مستقلاً ، يجرى فى مجراه الطبيعى الذى وضعهُ الله تعالى ، إلى أن يصل إلى غايته . . . »

ولا يكف الإمام عن التنبيه إلى أن واجب الإنسان ألا يذل فكره لشىء سوى محبة الحق :

« فإن الذليل للحق عزيز» .

نعم إن واجبنا أن نسير فى وجودنا الحاضر مهتدين بتجارب السلف . لكن ليس من واجبنا أن نقبل جميع ما يؤثر عنهم من تقاليد دون تدبر وتمحيص ، بل ينبغى أن نستعمل الفكر فى موروثاتنا : فإن وجدناها صحيحة ــ أى موافقة للعقل الصريح ــ قبلناها وزكيناها ، وإلا رفضناها غير آسفين .

وهذا البحث الحر ، وهذه الحاسة الناقدة ــ على معناها عند الفيلسوف كانط ــ هى فيما يرى الأستاذ الإمام ، الخاصية الإنسانية

على الحقيقة ، هى ما يميز « الحيوان الناطق » عن سائر الحيوان ؛ إنها بعبارة أخرى : الشجاعة فى طلب الحق ، تلك الشجاعة التى تجعل طالب الحق صابراً ثابتاً لا تزعزعه المخاوف ، وتجعل المرء عزيزاً كريماً ، بعيداً عن أوهام العوام ، محطماً لأصنام السوقة . وبهذه الشجاعة يقول الإمام محمد عبده :

« يكون الإنسان حراً خالصاً من رق الأغيار ، عبداً للحق وحده » .

(ب) نقد المجتمع الإسلامى :

فى أوائل هذا القرن انتهت زعامة الفكر فى الشرق العربى إلى الأستاذ الإمام ، فاشتغل بالتجديد الدينى ودعا إلى الإصلاح الاجتماعى ، وكان ـ بحق ـ رجل علم وعمل ، ورجل دنيا ودين . راح يهاجم ما يخالف الصواب من أفكار وأخلاق وعادات شائعة سواء بين علماء العصر أو عامة الناس .

ففى الجانب العقلى وجه الإمام شديد النقد للمشتغلين بالعلم فى عصره . وكثيراً ما نعى عليهم جهلهم وضيق آفاقهم ، كما نعى على الفقهاء تزمتهم فى فهم النصوص الدينية ، وتشبثهم بحرفيتها وظاهرها ، دون التفات إلى روحها وجوّانيتها ، وحملهم تبعة ما وصل إليه المسلمون من قلة الاكتراث بجوهر العقيدة . وأنحى باللوم على العلماء خاصة ، لافتقارهم إلى روح النقد والتمحيص ، وتمكن الأوهام والخرافات من أكثرهم .

وقد غدا النقد الذى وجهه الفيلسوف المصلح إلى التعليم فى الأزهر معروفاً جداً ، إذ أخذ عليه قصوره من حيث المنهج ومن حيث الموضوع : لأن العلماء والمعلمين كانوا ينفقون السنوات الطوال فى وضع الحواشى على شرح لنص من نصوص مؤلف قديم . وهم يفسرون العبارات والعلاقات بين الألفاظ فى إسهاب كثير . . واستنكر الأستاذ الإمام هذا الضرب من الثقافة « المدرسية » التى تنمى الذهن دون أن تقوى الشخصية ، وتدفع إلى الجدال دون الإنتاج ، وتركن إلى القول دون العمل .

أما فى الجانب الأخلاقى فقد رأى الفيلسوف الناقد أن ضعف المسلمين مصدره جمودهم وقصورهم عن فهم الأركان الأساسية للأخلاق الإسلامية ، وأنهم فقدوا الإيمان بالله « لأنهم أخذوه اسما ، واكتفوا به علماً ورسماً » ! وكان يعيب عليهم أن ليس بينهم ما يدل على تضامنهم أو الثقة فى أنفسهم ، ولم يعد لديهم أمل فى النهوض ببلادهم .

وقد نشأت عن هذه الحال النفسية آفات التردد وفتور الهمة وضعف العزيمة وفساد السلوك . وهذه الآفات تبتدئ من البيت وتنتهى إلى سواد الأمة ، وتمر فى كل طبقة ، وتجول فى دوائر الحكومة .

وفى الجانب الدينى أخذ محمد عبده على المسلمين أنهم ز يفوا تعاليم الإسلام السمحة الواضحة ؛ وكان يندد بما درج عليه العلماء من « شكلية » قطعية ، تنبىء عن وسوسة ارتيابية ، إذ تجعلهم يسرفون فيفترضون ــ آلياً ــ أبعد ضروب الاحتمالات ، و يلاحظون ــ من الخارج ــ أدق تفاصيل العبادات .

أما عقائد العامة فكان الإمام يرى أنها ألفاظ لا تمت إلى الدين بسبب : فهى عند الجمهور عود إلى العقائد الجبرية ، وذهاب إلى أنه لا حرية ولا اختيار للإنسان فيما يفعل ، وإنما هو مجبر فيما يصدر عنه جبراً محضاً ، ولهذا لا يؤاخذ على ترك الفرائض واقتراف المعاصى !

وقد وجه الناقد المصلح أعنف هجوم على البدع المذمومة التى كانت منتشرة بين المسلمين فى عصره . وقد كتب إبان نفيه فى بيروت :

« إن ضعف العقيدة والجهل بالدين قد شمل المسلمين على اختلاف طبقاتهم ، إلا من عصم الله ، وهم قليلون . ولهذا نراهم يفرون من الخدمة العسكرية ، و يطلبون للتخلص منها أى حيلة ، وهى من أهم الفروض الدينية المطلوبة منهم . ونرى المسلمين منهم يبخلون بأموالهم إذا دعت الحال إلى معاونة الدولة والإنفاق على مصالح الأمة ، ولا يبخلون بذلك على شهواتهم .. بعكس ما نرى فى سائر الأمم » .

أما فى الجانب الاجتماعى للحياة الإسلامية ، فإن الفيلسوف يوجه اللوم إلى رجال الفكر فى عصره ، لأنهم لم يقدموا على أى محاولة لإصلاح مجتمع هم أعلم الناس بما يشوبه من عيوب . وكان يدعو الأغنياء إلى بذل المال مساهمة فى المشروعات العامة ، ويهيب بالأفراد أن يتضامنوا فيما يعود بالخير على الجماعة .

وإذا كان محمد عبده قد لخص رسالة حياته فى أمرين : الدعوة إلى تحرير الفكر من قيد التقليد ، ثم التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ، فقد لاحظ أن أكثر الناس قد أساءوا فهم المعنى المقصود من الطاعة للسلطة الحاكمة ،

فألقوا كل شأن من شئونهم على عاتق الحكومة ، معتقدين أنهم غير ملزمين بأن يعاونوا من جانبهم إلا بدفع الضرائب التى تفرضها عليهم . أما الحكام فلم يفهموا من معنى الحكم إلا تسخير الناس لأهوائهم ، وإذلال الأفراد لسلطانهم ، وجمع الثروة وابتزاز الأموال ، لإنفاقها فى إرضاء شهواتهم ، لا يرعون فى ذلك عدلاً ولا قانوناً ، فكانوا أسوأ مثل يقتدى به الشعب .

اقتنع الناقد المصلح بأن التقدم الصحيح هو التقدم الداخلى (الجوّانى) ، تقدم المعرفة والتربية والأخلاق ، وأن هذا التقدم لن يكون ثابتاً باقياً ، إلا إذا سار وئيداً أكيداً . و بعبارة أخرى نستطيع أن نقول إن ما رآه الأستاذ الإمام فى إصلاح المجتمع هو اقتداء بما رآه النبى العربى فى إصلاح الفرد ، إذ قال عليه الصلاة والسلام : « ما من عبد إلا وله جوّانى و برّانى — بمعنى سر يرة وعلانية — فمن أصلح جوانيه أصلح الله برّانيه ، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه » .

(جـ) مناصرة الحرية :

لقد ناصر الأستاذ الإمام نظرية حرية الإرادة مناصرة متصلة لم تنقطع . وكثيراً ما نهض محتجاً على « الجبريين » القائلين بأننا لا نستطيع أن نغير شيئاً مما كتب علينا فى لوح القضاء المحتوم ، ولذلك فلا فائدة من العمل والسعى ، ومن الخير أن نسلم أمورنا إلى المقادير تصرفها دون أن نفرض على أنفسنا جهوداً مقضياً عليها بالضياع . و يرد الإمام عليهم بقوله : « إن الله لم يأمرنا بأن نهمل واجباتنا بحجة التوكل

عليه : فإن مثل هذا لمن سخف الرأى ولا يمكن أن يحتج به إلا قوم لا أخلاق لهم ولا دين » ! ويمضى الفيلسوف ، فى دفاعه عن الحرية وحملته على « الجبر » فيقول : إن جزءاً من أعمالنا منسوب إلى الإرادة ، وذلك ما يسمى بـ « الكسب » ، وهو مناط الثواب والعقاب » .

إن المنكرين لحرية الأفعال الإنسانية يحتجون بالآية القرآنية « والله خلقكم وما تعملون » و يفسرونها على معنى أن الله هو خالق أعمال الناس . لكن محمّد عبده يلاحظ أن هذه الآية نفسها تقول : « وما تعملون » فهى بذلك تفيد نسبة العمل إلى الإنسان .

ولكنهم قد يزعمون أننا إذا حرصنا على إثبات الحرية الإنسانية ، فقد رفعنا إرادة الإنسان إلى مرتبة الإرادة الإلهية ، وهذا يؤدى إلى « الشرك » بالله . لكن الفيلسوف يدفع ذلك الاعتراض الأخير على وجه لا يخلو من طرافة ، فيبين أن الإنسان الذى يقترف إثم « الشرك » ليس هو الإنسان الذى يعوّل على قواه الخاصة ، و يعدّ نفسه مسيطراً على أهوائها ، مسئولاً عن تصرفاتها ، بل المشرك هو الذى يعتقد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الطبيعية الظاهرة ، وأن لشىء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة الإنسان . ثم إن « المشرك هو من يعظّم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر الإنسان عليه ، كالاستنصار فى الحرب بغير قوة الجيوش ، والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التى هدانا الله إليها ، والاستعانة على السعادة الأخروية أو الدنيوية بغير الطرق والسنن التى شرعها الله » .

على أن « التوكل » الصحيح لا يعنى شيئاً آخر سوى الثقة بالله ، مع استعمال الأسباب الطبيعية من أجل غايات ترسمها عقولنا : « فلا نكون متوكلين حق التوكل حتى نستعمل نفوسنا فى الوسائل التى توصلنا إلى بلوغ الغاية من أعمالنا ، وأن نجيد الاستعمال حتى لا يقع لنا ضلال فى طريق الوصول إلى المقصود » .

إن عقيدة « القضاء والقدر » إذا فهمت على الوجه السليم ، وخلصت من شناعة القول بالجبر، لا يمكن أن يكون لها على الأخلاق إلا أثر حميد : تبعث النفوس على الإقدام والشجاعة ، واحتمال المكاره ، واقتحام الأهوال ، وتبث فيها روح التضحية وتطبعها على السخاء والثبات ، وبذل ما هو عزيز فى سبيل الفكرة والعقيدة : « والذى يعتقد أن الأجل محدود ، والرزق مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء .. كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله فى تعزيز الحق ، وتشييد المجد على حسب الأوامر الإلهية ، وأصول الاجتماعات البشرية ؟ » .

العودة إلى مناصرة عقيدة الحرية هى إذن سبيل النجاة للامة الإسلامية . والانصراف عن الاعتقاد بالجبر معناه إيقاظ القوى الأخلاقية ، والتمسك بالعزة القومية ، والحرص على كرامة الإنسان .

(د) الإمام والسياسة :

كان العصر الذى عاش فيه الأستاذ الإمام عصراً مليئاً بالأحداث ، مثيراً للخواطر. فلم يكف المفكر الواعى عن إبداء رأيه فى المشكلات

العصرية الكبرى ، من سياسية واجتماعية وتربوية . وقد ناصر فى البداية النظام الديمقراطى النيابى . غير أن تتابع الأحداث السياسية فى مصر ، وفى بلاد الشرق العربى ، لم يكن من شأنه أن يمكن الأستاذ الإمام من البقاء على آرائه الأولى : فإن مساوئ الحكومات ، وجهل الشعب ، والفوضى العقلية ، والانحطاط الأخلاقى الذى ساد البلاد عقب الاحتلال الإنجليزى لمصر ، وانهيار سياسة جمال الدين الأفغانى لتحرير الشعوب الإسلامية من الاستعمار الغربى ، كل هذه التجارب الأليمة جعلت المفكر الوطنى يرى فى الأفق السياسى نموذجاً آخر للحكم أكثر ملاءمة لحال الشرق ، وأدنى إلى تحقيق آماله فى الوضوح أمره .

ومنذ ذلك الحين اتجهت آراء الإمام بالتدريج نحو نظام خاص من الحكم يخلص البلاد من تلك المساوئ ويحق لها ما تبغيه من نهضة شاملة .

ومجمل رأى الأستاذ الإمام فى هذا الصدد أن الإصلاح الأخلاقى يجب أن يسبق الإصلاح السياسى ، بل قد يغنى عنه فى أكثر الأحيان : لأن الأول جوّانى ، والثانى برّانى ، ومن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ، مصداقاً لقول النبى الكريم . وقد كانت وسيلة الإمام إلى الإصلاح السياسى هى « التربية القومية » ، وإعداد جيل قادر على القيام بما يعهد إليه من بعث الروح فى المجتمع العربى . ولكن بعثاً كهذا لا يمكن أن يتم — فى نظره — إلا على يد حاكم قوى مخلص ، نزيه ، عادل ، شجاع ، عالم ، حازم ، أصيل الرأى .

وكان يرى أنه ينبغى الشروع فى تطهير واسع يتناول أهل النفوس الضعيفة ومحترفى السياسة ، والنهازين ، والمتخاذلين ، والمهرجين ؛ « والديماجوجيين » ، فيقصيهم عن مناصب الحكومة ذات المسئولية ، ليفسح المجال لأهل الإرادة القوية ، والتصميم الحازم ، والضمير الحى .

وكذلك يرى أن تمثيل الشعب فى المجالس النيابية ، على النمط المعروف فى البلاد الغربية ، ليس له معنى إلا إذا اجتمعت كلمة الأمة على غاية واحدة ، وإلا بذل المواطنون جهودهم فى سبيل المصلحة العامة .

ومادامت الأمة ممزقة الأوصال ، مشتتة الأهواء ، ومادامت أحزابها السياسة خاضعة فى تصرفاتها لمآربها الشخصية ، ومادام أفراد الطوائف المختلفة يعوزهم الوعى العام ، فالتمثيل النيابى حديث خرافة ساقه الوهم والتقليد .

(هـ) نظرية الاجتماع :

فسر محمد عبده أصل الجماعة الإنسانية وطبيعتها ، فميز فى ذلك ثلاثة مبادئ أساسية :

أولها ــ الغريزة الاجتماعية التى تحدث عنها أرسطو فى كتاب السياسة ، وهى الغريزة التى تدفع الناس إلى العيش مجتمعين . وفيلسوفنا على وفاق مع أرسطو فى أن الدولة ليست موجودة بالعرف والمواضعة فقط ، وإنما لها بذورها فى الطبيعة البشرية .

وثانيها ــ مقارنة الجماعة بالبدن الحى ، وهى مقارنة كانت شائعة فى الكتابات الفلسفية الكلاسيكية .

وثالثها ـ طابع الفطرية فى الدين ، الذى هو لازم للأخلاق وحفظ المجتمع . فى القرآن الكريم : « كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين » . ومعنى هذا عند محمد عبده أن الله خلق الناس أمة واحدة ، أى مرتبطاً بعضهم ببعض فى المعاش ، لا يسهل على أفرادهم أن يعيشوا فى هذه الحياة إلا مجتمعين ، يعاون بعضهم بعضاً ، ولا يمكن أن يستغنى بعضهم عن بعض : فكل واحد يعيش ويحيا بشىء من عمله . لكن قواه النفسية والبدنية قاصرة على توفيته جميع ما يحتاج إليه . فلابد من انضمام قوى الآخرين إلى قوته ، فيستعين بهم فى بعض شأنه ، كما يستعينون به فى بعض شأنهم : فالإنسان يحس بفطرته أنه محتاج إلى غيره من الأفراد الذين يعيشون فى جماعته .

والتعاون ـ فيما يرى الأستاذ الإمام ـ هو الأساس الذى يقوم عليه التماسك الاجتماعى بين الأفراد . وقد دأب الفيلسوف المصلح ، حتى فى تفسيره للقرآن الكريم ، على التنديد بما يلاحظ عند أكثر أفراد الجماعات من الأنانية أو عدم المبالاة ، وهى حالة لابد أن تؤدى إلى تفكك الروابط الاجتماعية بين الناس ، وتؤدى بالمجتمع نفسه إلى البوار . وهو يهيب بكل فرد أن يشعر بأنه جزء من كل ، وأنه عضو عامل فى المجتمع الإنسانى الكبير ، و يستحث النفوس على الاتحاد والوفاق ، وذلك بغرس بذور تربية أخلاقية جديدة ، هى أبقى أثراً من القوانين التى تفرضها الحكومات : فإن « الاتحاد ثمرة لشجرة ذات فروع ، وأوراق وجذوع وجذور ، هى الأخلاق الفاضلة بمراتبها » . و بغير الاتحاد والمحبة لا تقوم للأخلاق قائمة ، فيجب إذن أن تكون التربية الجديدة تربية اجتماعية

مستنيرة ، أساسها الإيثار ومحبة الغير : « فالعلم الحقيقى هو الذى يعلم الإنسان من هو ومن معه ، فيتكون من ذلك شعور واحد ، وروابط واحدة ، هى ما يسمونه بالاتحاد » .

لكن هذه التربية الاجتماعية يجب أن تبدأ بالأسرة . وقد عرّف الفيلسوف المصلح من تجاربه فى القضاء بالمحاكم المصرية أن نحو ثلاثة أرباع القضايا إنما هى بين الأقارب بعضهم مع بعض . وهذه المنازعات ناشئة عن التباغض وحب الوقيعة والنكاية بين أفراد الأسرة الواحدة : وهى مشاعر راجعة إلى نقص التعليم والتربية الاجتماعية : « فهل من المعقول أن يكون الفساد فى العلائق الطبيعية إلى هذا الحد من التصرم ، ونتساءل عن تصرم العلائق الوطنية ؟ هل يمكننا بعد أن نفقد الروابط الضرورية بين العائلات أن نبحث عن الروابط الخارجية للجامعة الكبرى ؟ » .

والجماعة الإنسانية إذا سارت على سجيتها ، مع توجيهها إلى الخير المفطور فيها ، رسخت فيها الفضائل الاجتماعية التى من شأنها أن تقوى فى نفوس الناس الشعور بوحدتهم فى الأصل والنوع والمصير ، وتبث فيهم روح الوفاق والتراحم والسلام بل قد صرح الفيلسوف المصرى ، فى « العروة الوثقى » سنة ١٨٨٤ بأن الفضائل فى عالم الإنسان كالجذبة العامة فى العالم الكبير؛ فهى تمسك المجتمع وتصونه من البوار :

« فكما أن الجذبة العامة يحفظ بها نظام الكواكب والسيارات ، وبالتوازن فى الجاذبية ثبت كلّ كوكب فى مركزه ، وحفظت النسبة بينه وبين الكوكب الآخر، وانتظم بها سيره فى مداره الخاص بتقدير العزيز

العليم ، حتى تمت حكمة الله فى وجود الأكوان و بقائها ، كذلك شأن الفضائل فى الاجتماع الإنسانى ، بها يحفظ الله الوجود الشخصى إلى الأجل المحدود ، و يثبت البقاء النوعى إلى أن يأتى أمر الله » .

(و) عصرية الإمام وإنسانيته :

لم يكن محمد عبده أحد كبار أئمة الإسلام فحسب ، بل كان أيضاً فيلسوفاً بأسمى معانى الكلمة وأصدقها . وضع لهداية العمل مذهباً خصباً ضافياً ، واتخذ من أغلب المسائل الفلسفية موقفاً لا تعوزه الأصالة ولا الاستقلال . وكان له فوق هذا مزاج الفيلسوف الحق الذى يميل فى كل ما يعرض له إلى التأمل والروية ، و ينحى عن ذهنه طغيان الآراء « الجاهزة » المشهورة ، ولا يستسلم لحكم « الأمر الواقع » الذى يذعن له فاترو الهمم أكثر مما ينبغى ، بل كان يسلك الطريق الفلسفى على الأصالة ، ذلك الطريق الأفلاطونى القديم الذى جدده « ديكارت » ، وأعاد بناءه « كانط » ، ونعنى به تغليب الجوانى على البرانى ، والنظر إلى الإنسان بعين الروح ، وإخضاع العالم لشريعة العقل .

ومحمد عبده عصرى جداً فى فلسفته . وإنه لشديد القرب منا ، متى راعينا الاتجاهات العامة لفكره ، وسيادة الشعور الأخلاقى على مذهبه .

فإننا إذا استثنينا الغزالى ، لم نجد من بين فلاسفة الإسلام أحداً قبله أوتى استعداداً نفسياً كهذا : فبدلاً من تلك الثقة المطلقة فى قوة العقل ــ وهى ثقة تتجلى فى كتابات الفارابى وابن سينا وابن رشد ــ نجد عند الأستاذ الإمام موقفاً إنسانياً قد اتسم بالاعتدال : فهو لا يغترف من

الجدل والمنطق الجاف إلا بقدر محدود ؛ لأنه كان يرى مع الغزالى و « بسكال » أن « روح الرياضة » وحدها غير كافية ، ولا غنى عن « روح اللطافة » .

استطاع الأستاذ الإمام بتعاليمه فى مصر وفى بلاد العروبة والإسلام أن يرفع لواء القيم الروحية ، وأن يؤدى للوعى القومى والوعى الإنسانى ما ينبغى لهما من احترام . واستطاع كذلك أمام بطش القوة الغاشمة ، أن يؤيد حقوق الضمير ومطالب الأخلاق ، ففتح بذلك للفلسفة فى العالم الإسلامى آفاقاً بعيدة واسعة .



الفصل الثالث

عبد الرحمن الكواكبى
أو
صيحة الحرّية

«إن الحرية هى شجرة الخلد ، وسقياها قطرات من الدم المسفوك»

[عبد الرحمن الكواكبى]

شخصية الكواكبى وحياته

(أ) شخصيته :

عبد الرحمن الكواكبى رائد من رواد الحرية فى الشرق العربى ، وشهيد من شهدائها فى العصر الحديث . حين مات الكواكبى فى القاهرة سنة ١٩٠٢ شاع أنه مات مسموماً ، كما شاع مثل ذلك فى موت جمال الدين الأفغانى فى استنبول سنة ١٨٩٧ ، وموت محمد عبده فى الأسكندرية سنة ١٩٠٥ .

وإذا صحت هذه الشائعات ، يكون السبب فيها جميعاً أمراً مألوفاً لا غرابة فيه ، تشهد به سير أولئك المؤمنين المجاهدين الأحرار ، والذين أدركوا المعنى الجوّانى للشعار الإسلامى ، شعار « الأمر بالمعروف ، والنهى عن المنكر » ، فرأوه فرض عين لا فرض كفاية ، و بلغوا من قوة الإيمان بكرامة الإنسان أنهم لم يترددوا فى بذل أنفسهم وقوفاً فى وجه الطغيان أياً كان وحيثما كان .

والكواكبي في نظرنا مثال للخلق الأبي ، والشخصية القوية ، والشمائل السمحة في آن واحد : فهو شجاع مقدام ، عزيز النفس صعب المراس ، لا يخشى في الحق لومة لائم . وهو إلى ذلك كله رجل بسيط الطبع ، لين المعشر ، عون للمستضعفين ، نصير للمظلومين ، حتى لقبوه « بأبي الضعفاء » .

وقد كان الكواكبي مستقيماً نزيهاً مستمسكاً بعرى دينه الحنيف ، حريصاً على آداب قومه الأصيلة ، خبيراً بأحوالهم وأيامهم ، بصيراً بحقوقهم وواجباتهم . وكان نصيراً للحرية ، خصيماً للاستبداد ، عدواً للطغيان . وكان داعية واعياً مستنيراً ، يستجيب لصوت الضمير ، ويستوحي مبادئ الحق ، لا يغريه بمخالفة اعتقاده وعد ، ولا يثنيه عن عزمه وعيد .

والكواكبي مصلح اجتماعي ومفكر سياسي ومجدد ديني ؛ ساهم في بناء القومية العربية ، وشارك في بعث اليقظة الإسلامية . نصب نفسه لمهمة النقد الإيجابي والتبصير الهادي ، وكان سلاحه النزاهة والاستقامة ، والإيمان بقيم العقل والروح .إدوت صيحته فكانت نذيراً نبه المحكومين إلى مقاومة المستبدين ، واستحث العزائم على مواصلة السعي لرد الغاصبين .

(ب) حياته :

ولد عبد الرحمن الكواكبي في حلب سنة ١٨٤٨ من بيت عريق في نسبه وجاهه ، ونشأ في بيئة علمية محافظة ، فشب محباً للعلم وأهله ،

مستمسكاً بأخلاق أسرته . وأبوه من أشراف حلب ، وكان يقوم بالتدريس فى الجامع الأموى وفى المدرسة الكواكبية .

وتعلم عبد الرحمن فى المدرسة الكواكبية ، كما كان التلاميذ يتعلمون فى زمانه . ولكنه آثر أن يتزود بقدر من الثقافة رآه ضرورياً ، فدرس العلوم الرياضية والطبيعية ، وتعلم اللغتين الفارسية والتركية ، فأعانه ذلك على الاطلاع على فنون متعددة من الثقافة العامة ، وعلى كتب التاريخ والقانون ونظم الحكم بوجه خاص .

وظفر الكواكبى فى حياته بحظ موفور من التجربة ، واكتسب معرفة حية بطبائع الناس والبلاد : فقد تقلد عدداً من المناصب والوظائف ، وزاول كثيراً من المهن والأعمال : بين محرر فى جريدة ، أو قاض شرعى ، أو رئيس للبلدية ، أو مشتغل بالتجارة . وساح فى كثير من أقطار الشرق الإسلامى فزار الحجاز والهند ومصر وتركيا ، ومد رحـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ سواحل إفريقية الشرقية ، واستقر به المقام فى مصر آخر الأمر .

ولكن الكواكبى لم يكن الرجل الذى يعرف الاستقرار أو يهدأ له بال : نراه فى تلك البلاد يقابل الزعماء والرؤساء ، ويجتمع بأفراد الشعب ، و يدرس أحوال الحياة فيها ، محاولاً أن يقف على أسرار نهوضها أو تأخرها ، مشخصاً الداء ، مبيناً العلاج . لم يكن يبغى مأرباً شخصياً ، ولا يتحرك إلا بباعث الصالح القومى العام والنفع لسائر شعوب الشرق .

كتب الكواكبى فى الصحف كثيراً من المقالات والفصول جمع أهمها ونشره فى كتابين : « طبائع الاستبداد » و « أم القرى » . وكان

فيما يكتب مثالاً للجرأة والشجاعة ، فجعله قلمه هدفاً لعدوان المعتدين من الولاة الظالمين ، وضحية لوشاية الواشين من الأعوان المتملقين .

والكواكبي ـــ فيما يرى الأستاذ عباس العقاد ـــ نموذج عزيز المثال لأصحاب الرسالات الذين تهيأت لهم أسباب البيئة والزمن والرسالة . فهو رائد من رواد الوعي القومي ، وعبقرية من العبقريات الملهمة ، التقى فيها سداد الفكر وشجاعة الضمير . « كان مقتدراً بعقله على التمييز بين الأشكال والعناوين وبين الحقائق والأعمال . وكان خبيراً بالتفرقة بين عوامل البقاء والنهضة فى الأمم وبين مراسم السمت والزينة فى الدول والحكومات .. أما فضيلة الضمير الأمين فى عبقريته فهى التى أبت عليه أن يكتم ما يعلم ، وأوحت أن يعمل بما اهتدى إليه ولا ينكص على عقبيه » .



فلسفة الحرّية

(أ) الحرية روح الدين :

سأحاول أن أبين هنا بإيجاز ما يمكن أن نسميه بالجانب « الجوّانى » من الفكر الفلسفى عند الكواكبى ، ذلك النحو من النظر الذى يلتمس الجوهر والماهية ، وهو المعنى الذى حرص الكواكبى على بيانه وإقراره فى النفوس ، كيما تصبح الشخصية الإسلامية وعبأ للحرية عاماً ، وشعوراً بالكرامة ثابتاً .

والكواكبى لا يفتأ يتغنى بالحرية فيقول «إن الحرية هى شجرة الخلد ، وسقياها قطرات من الدم المسفوك » . وهو يهتف باسمها فى « أم القرى » على لسان المولى الرومى حين يقول : « الحرية هى روح الدين » ، وحين ينسب إلى حسّان بن ثابت قوله :

وما الدين إلا أن تقام شرائع
وتؤمن سُبْل بيننا وهضاب

فالناس إن غفلوا عن هذا المعنى الجوّانى للحرية أو لم يعوه فى وجدانهم وقلوبهم ، لم يستطيعوا أن يفطنوا إلى دعائم الأخلاق الإسلامية ، وهى الإيمان بالله وبحرية الإنسان ، ذلك الإيمان وتلك الحرية اللذان عبر عنها الحديث النبوى الشريف : « من رأى منكم منكراً فليقومه بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه : وذلك أضعف الإيمان » .

وكتاب « أم القرى » حافل بوصف « البرّانية » الشائعة فى شئون الدين بين المسلمين : فقد دخل الدين تحت ولاية الحفاظ البرانيين من

الجهال المتعممين ، فأصبح التدريس والإمامة والوعظ والإرشاد سلعاً تشترى وتباع ، وتورث وتوهب . و يقول الكواكبى فى « طبائع الاستبداد » :

« والموظفون فى عهد الاستبداد أو الوعظ والإرشاد يكونون مطلقاً ــ ولا أقول غالباً ــ من المنافقين الذين نالوا الوظيفة بالتملق ، وما أبعد هؤلاء عن التأثير، لأن النصح الذى لا إخلاص فيه هو بذر عقيم لا ينبت ، وإن نبت كان رياء كأصله . ثم إن النصح لا يفيد شيئاً إذا لم يصادف أذناً تتطلب سماعه : لأن النصيحة وإن كانت عن إخلاص فهى لا تتجاوز حكم البذر الحى ، إن ألقى فى أرض صالحة نبت ، وإن ألقى فى أرض قاحلة مات » .

اهتم الناس بمظاهر الدين دون جوهره ، فلم يبق منه أثر إلا على أطراف الألسنة . وضاع الأصل العظيم الذى تميز به الإسلام بين الأديان : ألا وهو الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . وفى هذا المعنى يقول الكواكبى على لسان المجتهد التبريزى :

« وقد يُظَن أن أصعب هذه الأمور النهى عن المنكر، مع أن إزالة المنكر فى شرعنا تكون بالفعل ، فإن لم يكن فبالقول ، فإن لم يكن فبالقلب . وهذه الدرجة الثالثة هى الإعراض عن الخائن والفاسق والنفور منه ، وتجنب معاملته ومجاملته » .

وهذا المعنى الجوانى للحرية هو نفسه المعنى الذى يشير القرآن الكريم إليه فى قوله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

أمّا فهم الكواكبى للدين فهو فهم جوّانى صريح . ومن قوله فى إحدى خطبه :

« ولا أظنكم تجهلون أن كلمة الشهادة والصوم والصلاة والحج والزكاة كلها لا تغنى شيئاً عند فقد الإيمان ، إنما يكون القيام حينئذ بهذه المشاعر قياماً بعادات وتقليدات تضيع فيها الأموال والاوقات » .

ذلك أن الكواكبى يرى ـــ وهو على حق ـــ أن « الدين ما يدين به الفرد لا ما يدين به الجمع . الدين يقين وعمل ، لا علم وحفظ فى الأذهان » .

و يشير الكواكبى إلى الحال التى وصل إليها الدين فى عصره فيكتب على لسان العالم النجدى حين يقول :

« إن الدين الموجود الآن ليس هو الذى تميز به أسلافنا فى العالمين . بل طرأت على الدين طوارئ غيرت نظامه . ذلك أن الخلف تركوا أشياء من أحكامه . كإعداد القوة بالعلم والمال ، والجهاد فى الدين ، والأمر بالمعروف ، وإزالة المنكر ، وإقامة الحدود ، وإيتاء الزكاة . وزاد فيه المتأخرون بدعاً وخرافات ليست منه ، كشيوع عبادة القبور ، والتسليم لمدعى الغيب والتصرف فى المقدور . وهذه الطوارئ أكثرها يتعلق بأصول الدين ، و بعضها بأصل الأصول ، أعنى التوحيد ، وكفى أن يكون ذلك سبباً للفتور» .

(ب) النظر الجوّانى فى الدين :

و يدعو الكواكبى فى « طبائع الاستبداد » إلى تجديد النظر فى الدين :

بصدق وإخلاص فيقول : « وما أحوج الشرقيين أجمعين من بوذيين ومسلمين ومسيحيين وإسرائيليين وغيرهم ، إلى حكماء لا يبالون بغوغاء العلماء المرائين الأغبياء والرؤساء القساة الجهلاء ، فيجددون النظر فى الدين ، نظر من لا يحفل بغير الحق الصريح ، نظر من لا يضيع النتائج بتشويش المقدمات ، نظر من يقصد إظهار الحقيقة لا إظهار الفصاحة ، نظر من يريد وجه ربه لا إستمالة الناس إليه وبذلك يعيدون النواقص المعطلة فى الدين ، ويهذبونه من الزوائد الباطلة مما يطرأ عادة على كل دين يتقادم عهده ، فيحتاج إلى مجددين يرجعون به إلى أصله المبين البرئ من تمليك الإرادة ، ورفع البلادة عن كل ما يشين » .

والكواكبى يفهم سائر المعانى الدينية والأخلاقية على هذا النحو الذى يتوخى الأصالة واللباب ، ويسفذ إلى الجوهر ولا يقف عند الأعراض . ومن الميسور أن نلاحظ للعدل وللتقوى ولغير ذلك من المعانى تعريفات تنطق بفكره الثاقب وروحه الملهمة . ينعى الكواكبى على البرانيين تزييفهم معنى « العدل » فيقول : « والأغرب من هذا وذاك أنهم جعلوا للفظة العدل معنى عرفياً ، وهو الحكم بمقتضى ما قاله الفقهاء حتى أصبحت لفظة العدل لا تدل على غير هذا المعنى ، مع أن العدل لغة التسوية ؛ فالعدل بين الناس هو التسوية بينهم . وهذا هو المراد من آية : « إن الله يأمر بالعدل » . وكذلك القصاص فى آية : « ولكم فى القصاص حياة » المتواردة مطلقاً « لا المعاقبة بالمثل فقط على ما يتبادر إلى أذهان الأسراء الذين لا يعرفون للتساوى موقعاً فى الدين غير الوقوف بين يدى القضاة » .

وهو يفسر آية « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » فيؤكد المعنى الجوانى للتقوى ، إذ يقول : « ومعنى التقوى ـ لغة ـ ليس كثرة العبادة كما صار ذلك حقيقة عرفية غرسها علماء الاستبداد القائلون فى تفسير « عند الله » أى فى الآخرة دون الدنيا : بل التقوى ـ لغة ـ هى الا تقاء ، أى الابتعاد عن رزائل الأعمال احترازاً من عقوبة الله . فقوله : « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » كقوله إن أفضل الناس أكثرهم ابتعاداً عن الآثام وسوء عواقبها » .

ولقد هاجم الكواكبى المدعين من رجال الدين الذين باعوا ضمائرهم للشيطان ، ونصبوا أنفسهم خدماً للسلطان وأعواناً للمستبد ، وحاولوا تزييف معنى الدين وجوهره ، وانتحلوا الأعذار للفرار من مسئوليتهم فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وتقويم المعوج وإصلاح المفاسد ونصح الحاكم وتوجيهه سواء السبيل . والكواكبى لا يعفيهم من مسئوليتهم تلك فيقول :

« لكن ما عذرهم فى تحويل معنى الآية ـ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ، و يأمرون بالمعروف ، و ينهون عن المنكر ـ إلى أن هذا الفرض هو فرض كفاية لا فرض عين ! اللهم إلا أن المستبدين وشركاءهم قد جعلوا دينك غير الدين الذى أنزلت . فلا حول ولا قوة إلا بك » .

ولا يقف فكر الكواكبى عند هذا الحد ، بل يتناول أصحاب الطرق الصوفية من البرانيين والمنافقين والنفعيين فيقول :

« كذلك ما عذر أولئك الصوفية الذين جعلتهم الإنعامات على زواياهم أن يقولوا : لا يكون الأمير الأعظم إلا ولياً من أولياء الله ، ولا يأتي أمراً إلا بإلهام من الله ، وأنه يتصرف فى الأمور ظاهراً ، و يتصرف فيها قطب الغوث باطناً ! ألا سبحان الله ما أحلمه ! » .

مثل هذا التصوف الزائف انشغال بالدنيا ، ابتغاء متعها الزائلة وإرضاء للحكام وأصحاب السلطان . وما الأوراد والأذكار إلا ستار وسند للاستبداد ! أما التصوف الجوّانى الصحيح فهو ــ عند الكواكبى كما هو عند محمد عبده ــ شعور بالمسئولية ، وتهذيب للنفس ، وسيطرة على أهوائها وغلبة على قوى الشر ، وصفاء روحى يضىء جوانب الحياة .

(جـ) وعى الحرية :

إن مقصد الكواكبى من كتاباته جميعاً إنما هو فى صميمه إيقاظ الوعى الإنسانى وعى الحرية والكرامة فى نفوس العرب والمسلمين . وإذا استيقظ الوعى تبعه السعى والإقدام ، وزال فتور العزائم وتراخى الهمم الناتج عن العقائد الجبرية المتواكلة التى تميت المطالب الإنسانية الطامحة . وإلى هذا المعنى أشار الكواكبى ، على لسان السيد الفراتى ، فى قوله :

« من أعظم أسباب الفتور فى المسلمين غرارتُهم ، أى عدم معرفتِهم كيف يحصل انتظام المعيشة ؛ لأنه ليس فيهم من يرشدهم إلى ذلك ، بخلاف الأمم السائرة : فإن من وظائف خدمة الأديان عندهم رفع الغرارة ، أى الإرشاد إلى الحكمة فى شئون الحياة » .

ووعى الحرية يحتاج إلى أنصار وأعوان . وأول أعوانه العلم : فبالعلم يرسخ فى نفوس الناس أن « الحرية أفضل من الحياة نفسها وأكرم ، وأن الشرف أعز من المنصب والمال » . والعلم هو المرشد إلى الحقوق والهادى إلى السبيل الصحيح لنيلها وصونها ، وهو الذى « ينبه إلى الظلم وكيف يرفع ، و يشير إلى الكرامة البشرية وقيمتها » . ولذلك رأينا الطغاة ودعاة الاستبداد حريصين على أن يظل جمهور الناس فى جهل وعماية : وقد روى أن أميراً شرقياً مستبداً كان له مرب سويسرى ، فقال له المربى يوماً بعد أن آل الحكم إليه : « ليتك تعنى بتربية الشعب وتعليمه » . فأجاب الأمير : « إنى إن علمته صعب على حكمه ! » .

والعلم الذى يمثل خطراً حقيقياً على الاستبداد ليس هو العلم البرانى الزائف ، العلم المحفوظ حفظاً آلياً ، دون أن يكون له أى أثر فى النفوس ؛ كما أن العلماء الذين يخشاهم المستبد حقاً ليسوا هم العلماء الحافظين بغير وعى ولا فهم ، أولئك الذين جعلوا من رءوسهم مقفلة ، بل هم العلماء الراشدون الواعون لما علموا فكانوا بالضرورة عاملين . وبهذا الصدد يقول الكواكبى فى صراحة بالغة :

« المستبد لا يخشى علوم اللغة ، تلك العلوم التى بعضها يقوّم اللسان وأكثرها هزل وهذيان يضيع به الزمان . نعم لا يخاف علم اللغة ، إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية ... وكذلك لا يخاف المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد ، المختصة بما بين الإنسان وربه ، لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ، ولا تزيل غشاوة ، وإنما يتلهى بها المتهوسون للعلم ، حتى إذا ما ضاع فيها عمرهم ، وامتلأت بها أدمغتهم ، وأخذ منهم

الغرور ما أخذ ، فصاروا لا يرون علماً غير علمهم ــ فحينئذ يأمن المستبد منهم كما يؤمن شر السكر إذا خمر» .

إن مقصد الكواكبى من الدعوة إلى الحرية يتجلى بوضوح فى كتابه « طبائع الاستبداد » . وكأن المؤلف قد أراد أن ينبه إلى مقصده منذ البداية فقال فى مقدمة الكتاب :

« نشرت فى بعض الصحف أبحاثاً علمية سياسية فى طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد ؛ منها ما درسته ، ومنها ما اقتبسته ، غير قاصد بها ظالماً بعينه ، ولا حكومة مخصصة ، وإنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين ؛ عسى أن يعرف الشرقيون أنهم المتسببون لما هم فيه ، فلا يعتبون على الأغيار ولا على الأقدار؛ وعسى الذين فيهم بقية رمق من الحياة يستدركون شأنها قبل الممات » .

(د) نفسية المستبد :

ولكى يصل الكواكبى إلى تحقيق هدفه من إيقاظ وعى الناس بالحرية والكرامة ، نراه يحلل نفسية المستبد وفى ذهنه صورة لأخلاق السلطان عبد الحميد تحليلاً نفسياً جوانياً ، فيقول :

« المستبد إنسان ، والإنسان أكثر ما يألف الغنم والكلاب : فالمستبد يود أن تكون رعيته كالغنم دراً وطاعة ، وكالكلاب تذللاً وتملقاً . والمستبد يسره غفلة الشعب ، لأن هذه الغفلة سبيله لبسط سلطانه عليهم : يذلهم ، و يبتز أموالهم ، فيحمدون له إبقاءه على حياتهم . و يسعى بالوقيعة بينهم ، فيصفونه باللباقة وحسن التدبير. والمستبد

صرف رعديد: يخاف من أفراد رعيته أكثر مما يخافون منه، لأنه يخاف منهم عن وهم، وهم يخافون منه عن وهم وجهل. وكلما زاد المستبد عسفاً وجوراً زاد خوفه من رعيته ومن حاشيته، بل من هواجسه ووساوسه». ويقول الكواكبى، محللاً اختلاف بواعث الخوف عند المستبد والرعية:

«إن خوف المستبد من نقمة رعيته أكثر من خوفهم بأسه: لأن خوفه ينشأ عن عمله بما يستحقه منهم، وخوفهم ناشىء عن جهل، وخوفه عن عجز حقيقى فيه، وخوفهم عن توهم التخاذل فقط، وخوفه على فقد حياته وسلطانه، وخوفهم على لقيمات من النبات وعلى وطن يألفون غيره فى أيام، وخوفه على كل شىء تحت سماء ملكه. وخوفهم على حياة تعبسة فقط».

ويبين الكواكبى أسباب بغض المستبد للعلم بياناً جوانياً أيضاً، فيقول: «يبغض المستبد العلم لنتائجه، كما يبغضه لذاته: لأن للعلم سلطاناً أقوى من كل سلطان، ولأن المستبد مضطر إلى استحقار نفسه كلما وقعت عينه على من هو أعلم منه، ولذلك لا يطيق المستبد أن يرى عالماً ذكياً، فإذا اضطر لمثل الطبيب والمهندس اختار الناقه التافه المتملق المتصاغر».

وهذه الصلة الوثيقة بين فشو الجهل وفشو الاستبداد يزيدها الكواكبى بياناً فيقول: «لا يخفى على المستبد مهما كان غبياً أن لا استعباد ولا اعتساف إلا ما دامت الرعية حمقاء تخبط فى ظلامة جهل وتيه عماء: فلو كان المستبد طيراً لكان خفاشاً يصطاد الهوام فى ظلام

الجهل ، ولو كان وحشاً لكان ابن آوى يتلقف دواجن الحضر فى غشاء الليل ، ولكنه هو الإنسان يصير عالمه جاهله ... » .

« والمتأمل فى حالة » كل رئيس ومرءوس يرى كل سلطة الرئاسة تقوى وتضعف فى نسبة نقصان علم المرءوس وزيادته . والحاصل أن العوام يذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشىء عن الجهل والغباوة : فإذا ارتفع الجهل وتنور العقل زال الخوف ، وأصبح الناس لا ينقادون طبعاً لغير منافعهم » .

(هـ) آثار الاستبداد :

يرى الكواكبى أن للاستبداد أثراً قوياً على عقلية الأمة ومن ثم على لغتها . وهو لذلك يدعونا إلى دراسة اللغة فى كل أمة إن أردنا أن نتبين مقدار نزوع أهلها إلى الحرية أو خضوعهم للاستبداد . وتلك لعمرى فكرة جوّانية لطيفة ربما دقت على أفهام الكثيرين . ولنستمع إلى الكواكبى نفسه يقول :

« ومن دلائل تغلغل الاستبداد فى الامة استكناه لغتها : فإن كثرت فيها ألفاظ التعظيم وعبارات الخضوع دلت على تاريخها القديم فى الاستبداد ؛ ويلاحظ ذلك فى اللغة الفارسية . وإن قلت فى اللغة ألفاظ التفخيم والتضرع ، دلت على تأصل الحرية فيها ، كما يلاحظ فى اللغة العربية قبل امتزاجها بغيرها » .

وكذلك يحدثنا الكواكبى عن أثر الاستبداد فى هدم القيم الروحية

وقلب المعايير الأخلاقية ، وإشاعة البغض والغدر والوقيعة والرياء بين المواطنين :

إن الاستبداد يتصرف فى أكثر الميول الطبيعية والأخلاق الفاضلة ، فيضعفها أو يفسدها : فمن آثاره فى الناس أن يقضى على عاطفة الحب بينهم ، لأن الإنسان فى ظل الاستبداد لا يحب قومه ، لأنهم عون الاستبداد عليه . ولا يحب وطنه لأنه يشقى فيه . وهو لا يركن إلى صديقه ، لأنه قد يأتى عليه زمن يكون فيه عوناً على الاستبداد ومصدر شر له . وهو لا ينعم بلذة الكرامة والمروءة والشمم ، فلا يذوق إلا اللذة البهيمية لذة المأكول والمشروع والملبوس والمركوب ، لأنه لم يعد يعرف لذة سواها . والاستبداد يقلب موازين الأخلاق ، فيجعل من الفضائل رذائل ، ومن الرذائل فضائل : يسمى النصح فضولاً ، والشهامة تجبراً ، والحمية طيشاً ، والإنسانية حمقاً ، والرحمة مرضاً ؛ كما يسمى النفاق سياسة ، والتحايل كياسة ، والنذالة ظرفاً ودماثة ... والاستبداد يرغم أخيار الناس على ألفة النفاق والرياء ، و يعين الأشرار على الفجور ، لأن أحداً لا يجرؤ على مواجهتهم خوف العقبى ، ولتقربهم من صاحب السلطان . و« أقل ما يؤثر الاستبداد فى أخلاق الناس أنه يرغم حتى الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق . ولبئست السيئتان ! وإنه يعين الأشرار على إجراء غى نفوسهم آمنين من كل تبعة ولو أدبية ، فلا اعتراض ولا انتقاد ولا افتضاح : لأن أكثر أعمال الأشرار تبقى مستورة يلقى عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة على ذى شر ، وعقبى ذكر الفاجر بما فيه .

ولهذا شاعت بين الأسراء قواعد كثيرة باطلة كقولهم : « إذا كان الكلام من فضة ، فالسكوت من ذهب » ــ وقولهم : « إن البلاء موكل بالمنطق » . وقد تغالى وعاظهم فى سد أفواههم حتى جعلوا من أمثال هذه الأقوال من الحكم النبوية ، وكم هجوا الهجو والغيبة بلا قيد . فهم يقرأون الآية وهى : « إلا من ظلم » . وهكذا تكون برانية الفهم عوناً للمستبد ، شأنها شأن الغفلة والجهل » .

من أجل هذا نرى الكواكبى يحمل على أعوان الاستبداد ممن اشتروا الضلالة بالهدى ، فساءت عاقبتهم وما كانوا مفلحين ، وهو يسمى أولئك الخونة ضعاف النفوس « بالسماسرة المتمجدين » هم عنده أشبه ببقر الجنة لا ينطحون ولا يرمحون : يتخذهم الحاكم المستبد نموذجاً للبائع الغشاش ، على أنه لا يستعملهم فى شىء من مهامه ، بل يكونون لديه كمصحف فى خمارة أو مصحف فى يد زنديق !

وكان لابد للكواكبى ــ بما عرفنا فيه من نظر ثاقب وضمير حى ــ أن يجعل الصدارة للجوّانى على البرّانى ، وللخالص على الزائف ، وأن يجعل الصدارة للمجد الصحيح على التمجد الكاذب ؛ وأن يؤثر أصالة الخلق على مواضعات العرف وإلف العادات .

(ح) المجد الصحيح والتمجد الزائف :

و« المجد » فى نظر الكواكبى هو إحراز المرء مقام حب القلوب واحترامها . وهو مطلب طبيعي لكل إنسان ، لا يترفع عنه نبى أو زاهد ، ولا ينحط عنه شريف أو خامل . وللمجد لذة روحية تقارب لذة العبادة

عند المتفانين فى الله ، وتعادل لذة العلم عند الحكماء ، وتربو على لذة امتلاك الأرض وما عليها عند الأمراء ، وتزيد على لذة مفاجأة الثراء عند الفقراء ، ولذلك يزاحم طلب المجد فى النفوس منزلة الحياة .

أما « التمجد » فهو القربى من المستبد بالفعل ، كالأعوان والعمال ، أو بالقوة كالملقبين بنحو دوق وبارون ، والمخاطبين بنحو رب العزة ، ورب الصولة ، أو الموسومين بالنياشين أو المطوقين بالحمائل . وبتعريف آخر « التمجد هو أن ينال المرء جذوة نار من جهنم كبرياء المستبد ، ليحرق بها شرف المساواة فى الإنسانية » . وبعبارة أخرى التمجد هو « أن يتقلد الرجل سيفاً من قبل الجبار يبرهن على أنه جلاد فى دولة الاستبداد ، أو يعلق على صدره وساماً مشعراً بما وراءه من الوجدان المستبيح للعدوان ، أو يزين بسيور مزركشة تنبىء بأنه صار مخنثاً أقرب إلى النساء منه إلى الرجال » . وبعبارة أوضح : « هو أن يصير الإنسان مستبداً صغيراً فى كنف المستبد الأعظم » .

والأشخاص « المتمجدون » ذوو الضمائر الخربة ، يتخذهم المستبد « سماسرة » لتعزيز الأمة باسم خدمة الدين ، أو حب الوطن ، أو توسيع المملكة ، أو تحصيل منافع عامة أو مسئولية الدولة أو الدفاع عن الاستقلال . والحقيقة أن كل هذه الدعاوى الفخمة العناوين فى الأسماع والأذهان ما هى إلا تخييل وإيهام يقصد بها رجال الحكومة تهييج الأمة وتضليلها ، حتى أنه لا يستثنى منها الدفاع عن الاستقلال .

(ط) ناموس الأخلافية :

والباحث المدقق يستطيع أن يرى فى كتابات الكواكبى مذهباً

أخلاقياً واضحاً . والأخلاقية عند الكواكبي ترتكز على الوعي الإنساني ، ووعي الحرية والكرامة . والأخلاق لا تكون أخلاقاً على الأصالة ما لم تكن مطردة ، نابعة من قانون فطري ، يسمي « الناموس » تقتضيه كرامة الإنسان وواجبه نحو نفسه ونحو عائلته ونحو وطنه ونحو الإنسانية بأسرها . ومعنى هذا أن الأخلاقية الصحيحة يجب أن تقوم على مبادئ ملزمة آمرة ناهية . هذه المبادئ ملزمة لأنها من الضمير الحي ، صادرة عن الإرادة الحرة : فالأخلاقية تقتضي ناموساً للضمير .

« ومن أين لأسير الاستبداد أن يكون صاحب ناموس وهو كالحيوان المملوك العنان ، يقاد حيث يراد له ، و يعيش كالريش في مهب الريح ولا نظام ولا إرادة . والإرادة هي أم الأخلاق هي تلك الصفة التي تميز الحيوان عن النبات ، في تعريف الحيوان بأنه متحرك بالإرادة : فالأسير إذن دون الحيوان ، لأنه يتحرك بإرادة غيره لا بإرادته الشخصية . ولهذا قال الفقهاء : « لا إنية للرقيق في كثير من أحواله ، إنما هو تابع لإنية مولاه . وقد يعذر الأسير على فساد أخلاقه ، لأنه فاقد الخيار غير مؤاخذ عقلاً وشرعاً » .

الأخلاق عند الكواكبي أخلاق جوّانية ، قوامها الوجدان الحي والإرادة الخيرة ، وهدفها تحقيق الحرية والكرامة .

(ى) طريق الإصلاح :

تناول الكواكبي قضية كثر فيها الجدال أوائل هذا القرن ، وهي قضية الدين وأثره في نهضة الأمة وتقدمها . وكان موقف الكواكبي في .

تلك المسألة واضحاً منذ البداية ، ينظر إلى الحقائق والمعانى من وراء حجاب الأشكال والألفاظ ، فيقول : « والأمر الغريب أن كل الأمم المنحطة من جميع الأديان تحصر بلية انحطاطها السياسى فى تهاونها بأمور دينها ، ولا ترجع تحسين حالتها الاجتماعية إلا بالتمسك بعروة الدين تمسكاً مكيناً . ويريدون بالدين العبادة . ولنعم الاعتقاد لو كان يفيد شيئاً . لكنه لا يفيد أبداً ، لأنه قول لا يمكن أن يكون وراءه فعل . وذلك أن الدين بذر جيد لا شبهة فيه : فإذا صادف مغرساً طيباً نبت ونما ، وإذا صادف أرضاً قاحلة مات وفات ، أو أرضاً مغراقاً هاف ولم يثمر . وما هى أرض الدين ؟ أرض الدين هى تلك الأمة التى أعمى الاستعمار بصرها وبصيرتها ، وأفسد أخلاقها ودينها ، حتى صارت لا تعرف للدين معنى غير العبادة والنسك » . . .

إن ما يريده الكواكبى واضح لا خفاء فيه : يريد الدين الحى النافذ الأثر ، لا الدين الجامد المحفوظ فى رواسم وصيغ . إنما الدين ــ كما قيل بحق ــ هو « فلسفة حياة » : والدين ــ فيما يرى المفكر ــ « يفيد الترقى الاجتماعى إذا ما صادف أخلاقاً فطرية لم تفسد ، فينهض بها كما نهضت الدعوة الإسلامية بالعرب تلك النهضة التى نطلبها منذ ألف عام عبثاً » .

وقوام النهضة عند الكواكبى ، أمران أساسيان : الدين والعلم ، الدين العامل والعلم الواعى . وهو يقول فى ذلك :

ما أجدر الأمم المنحطة أن تلتمس دواءها من طريق إحياء العلم وإحياء الهمة مع الاستعانة بالدين والاستفادة منه . لذلك يدعو المصلح

العربى إلى العمل والكفاح وإيقاظ الهمم ونبذ دواعى التواكل والاستكانة : ذلك أن « المستبد يتجاوز الحد ما لم يرحا جزأ من حديد : فلو رأى الظالم على جنب المظلوم سيفاً لما أقدم على الظلم » .

ومن أجل هذا حمل المصلح حملة شديدة على استبداد الحكام ، ونبذ فكرة الحكم الوراثى المطلق وما يتبعه من فساد واعتساف :

« فأشد مراتب الاستبداد التى يتعوذ بها من الشيطان هى حكومة الفرد المطلق ، الوارث للعرش ، القائد للجيش ، الحائز على سلطة دينية . ولنا أن نقول إنه كلما قل وصف من هذه الأوصاف قل الاستبداد ، إلى أن ينتهى بالحاكم المنتخب المؤقت المسئول فعلاً » .

و يتضح لنا من هذا كيف وقف الكواكبى على ما لمبدأ الفصل بين السلطات ــ التنفيذية والتشريعية والقضائية ــ من أثر فى الحد من سلطة الحاكم المطلق .

كذلك ذهب الكواكبى مذهب ابن خلدون فى ضرورة اهتمام المؤرخ بالروح المحرك للأحداث والأشخاص ، والنظر إلى التاريخ نظراً جوانياً صريحاً : فليس عمل المؤرخ عنده تسجيل الأحداث وذكر الحروب وتمجيد الملوك ، على نحو يفقد التاريخ دلالته ومعناه . و يعجب المفكر أشد العجب لأولئك الذين يسمونهم « عقلاء » وهم « جمهور المؤرخين الذين يسمون الفاتحين الغالبين بالرجال العظام ، و ينظرون إليهم نظر الإجلال والاحترام لمجرد أنهم أكثروا من قتل الإنسان ، وأسرفوا فى تخريب العمران . ومن هذا القبيل فى الغرابة إعلاء المؤرخين قدر من جاروا المستبدين وحازوا القبول بالوجاهة عند الظالمين ،

وكذلك افتخار الأخلاف بأسلافهم المجرمين الذين كانوا من هؤلاء لأعوان الأشرار» .

(ك) خاتمة : وعى الحرية يسبق تحققها :

عاب الأستاذ أحمد أمين ــ رحمه الله ــ على عبد الرحمن الكواكبى أنه حصر نفسه فى دائرة النظريات . ولكن الواقع ــ كما ألمع الأستاذ عباس العقاد ــ أن كتابات الكواكبى تمثل ما يمكن أن نسميه « برنامج » إصلاح يقوم على فكرة الحرية . والكواكبى فى الحقيقة رائد من رواد الوعى القومى الحديث ، وهو عندنا مفكر جوّانى على الأصالة . والجوّانية نظر وعمل ، والعمل فيها لا ينفصل عن النظر . ولو صح أن الكواكبى قد « حصر نفسه فى دائرة النظريات » لما كان فى ذلك موضع للمؤاخذة ، بل على العكس نراه ميزة تميز بها فكر الكواكبى الذى يمكن أن يعتبر من هذه الجهة فتحاً فى تاريخ الفكر العربى المعاصر : فإن وعى الحرية وعياً تاماً ، فى كل زمان ومكان ، لابد أن يكون سابقاً على تحققها عملياً ، كما قال « هيجل » محقاً .

ونعتقد أن دراسة الكواكبى لفكرة الحرية هذه الدراسة الفلسفية الجوّانية تشرف صاحبها فى أى بلد من بلاد العالم قديمه وحديثه . ولو أنّ كتابا آخر قد ألف فى لغة عربية على غرار كتاب « طبائع الاستبداد » لكان ذلك وحده كفيلاً بأن يجعل مؤلفه فى عداد أعلام المفكرين الإنسانيين .

الفصل الرابع

محمد إقبال

أو

فلسفة الذات

« أخرج النغمة التى فى قرار فطرتك ، يا غافلاً
عن نفسك ! أخلها من نغمات غيرك »

[محمد إقبال]

محمد إقبال

(أ) سيرة وصورة :

محمد إقبال علم من أعلام الإسلام فى هذا العصر ، وقائد من قادة الفكر فى الشرق ، وهو رائد من رواد الوعى الإنسانى فى الفلسفة والدين ، و « شاعر فيلسوف ، وهب قلبه وعقله للمسلمين وللبشر أجمعين » .

ونستطيع اليوم أن نقول إنه إلى جانب شخصية جمال الدين الأفغانى ، ومحمد عبده المصرى ، وعبد الرحمن الكواكبى السورى ، ستظل شخصية إقبال الهندى من أبرز شخصيات التاريخ الشرقى الحديث .

والحق أن شخصية إقبال شخصية جذابة ، لها على القراء سحر عجيب . ولعل مرجع ذلك إلى أنه شاعر يغوص على المعانى الفلسفية العميقة فيحسن تناولها وسبكها ، ويجليها للناس ببيانه الألمعى وشعره الناصع وتشبيهه الرائق ، فيجعل كتبه ــ على غزارة مادتها ، وعمق موضوعاتها ــ روضة غناء تسر الناظرين .

ولد محمد إقبال فى بلدة « سيالكوت » بإقليم البنجاب فى الهند فى ٢٢ من فبراير سنة ١٨٧٣ من أسرة متوسطة الحال ، معظم أفرادها من المشتغلين بالزراعة ، وتنتمى إلى سلالة البراهمة نزلت منذ ثلاثة قرون عن امتيازاتها الوفيرة ومنزلتها المرموقة بين الطبقات الهندية ، واعتنقت الإسلام على يد أحد رجال الصوفية فى كشمير.

كان أبوه — محمد نور — رجلاً متديناً ورعاً يخشى الله ، و يؤمن بقيم الروح . وتعلم إقبال مبادئ القراءة على أبيه ، ولكنه تعلم منه شيئاً آخر أثمن من القراءة والكتابة : مبادئ الأخلاق . و يروى لنا محمد إقبال حادثة كان لأبيه فيها موقف حاسم ، أثر فى نفس الفتى أثراً باقياً ، فقال :

« وقع على بابنا سائل وقوع القضاء ، ورفع صوته كأنه نعيب غراب ، وأخذ يهز الباب ... ولما آلمنى تصايحه وإلحاقه خرجت إليه ، وأهويت على رأسه بضربة بعثرت ما بيده ، مما جمعه طوال يومه . فلما رأى والدى تلك الحادثة اصفر وجهه الأحمر ، وانحدرت الدموع نهراً على خديه وقال :

« تذكر يا بنى جلال الحشر

يوم تجتمع أمة خير البشر

وارجع البصر كرة إلى لحيتى البيضاء

وتحول جسمى المرتعش بين الخوف والرجاء

كن يا بنى من البراعم فى غصن المصطفى

وكن وردة من نسيم ربيعه ،

واظفر من خلق محمد بنصيب »

أدخل إقبال أحد الكتاتيب المعدة لتحفيظ القرآن فى سيالكوت. وقد حرص أبوه على أن تكون قراءة ابنه للقرآن قراءة وعى وتدبر وفهم، تؤدى إلى العمل به والاهتداء بهديه. وكان يقول له: «يابنى اقرأ القرآن كأنه نزل عليك». ويعقب إقبال على وصية أبيه بقوله: «ومنذ ذلك اليوم بدأت أتفهم القرآن وأقبل عليه، فكان من أنواره ما اقتبست ومن بحره ما نظمت».

انتقل إقبال إلى مدرسة «سيالكوت». وما إن أتم الدراسة الابتدائية، حتى التحق بمدرسة البعثة الاسكتلندية للدراسة الثانوية، حيث تلقى أصول اللغة الفارسية والعربية على أحد أصدقاء أبيه «شمس العلماء»، مير حسن، وكان أستاذاً ملهماً، متضلعاً فى آداب هاتين اللغتين. وشجع الأستاذ تلميذه، لما توسم فيه من نجابة وذكاء مبكر، على أن يتابع قرض الشعر والكتابة باللغة الأردية بدلاً من اللغة المحلية السائدة فى سيالكوت.

ثم دخل إقبال جامعة لاهور، وأتم دراسته فيها. وانضم إلى «جمعية حماية الإسلام»؛ وعلى منصتها أخذ يقرأ شعره النابض بالحياة. وفى لاهور التقى بأستاذه المستشرق الإنجليزى «السير توماس أرنولد»، وسرعان ما توثقت بينهما أواصر الألفة. وكان الأستاذ «أرنولد» شديد الإعجاب بمواهب تلميذه وإنتاجه الشعرى، ولذلك طلب منه أن يقوم بدلاً منه بمهمة التدريس فى جامعة لندن فى فترة من الدراسة الجامعية سنة ١٩٠٥. وهنالك تعرف بكثيرين من أهل الفضل والعلم: ثم قصد إلى جامعة «هيدلبرج» ثم إلى جامعة ميونخ بألمانيا. وحصل من جامعة

ميونخ على الدكتوراه فى الفلسفة برسالة قدمها عن « تطور الميتافيزيقا فى بلاد فارس » ، وفى سنة ١٩٠٨ حصل على درجة فى القانون .

ولما عاد إقبال إلى وطنه اشتغل بالشعر والفلسفة والسياسة وانتخب الشاعر الفيلسوف عضواً بالمجلس التشريعى بالبنجاب . ثم ذهب إلى لندن — سنتى ١٩٣١ ، ١٩٣٢ — للاشتراك فى « مؤتمر المائدة المستديرة » .

وأختير رئيساً لحزب مسلمى الهند ، ورئيساً لجمعية « حماية الإسلام » التى كانت تشرف على عدد من المؤسسات الدينية والاجتماعية . ولبث زمناً طويلاً يلقى المحاضرات فى أرجاء الهند . وشارك فى سياسة بلاده بأقواله وأفعاله ، ورأس كثيراً من المجامع السياسية ، وكان عماداً قوياً لحزب الرابطة الإسلامية .

ومات الفيلسوف الشاعر فى ٢١ من أبريل سنة ١٩٣٨ ، ودفن فى لاهور. واتخذ أصدقاؤه قبراً له فى فناء المسجد الجامع (شاهى مسجد) . ثم كتبوا على ضريحه أن محمد نادرشاه ملك الأفغان أمر بصنع ذلك الضريح اعترافاً منه ومن الأمة الأفغانية بفضل الشاعر الخالد .

ومحمد إقبال أول من نادى بضرورة انفصال المسلمين فى الهند عن الهندوس ، و بوجوب قيام دولة خاصة بهم يستطيعون فيها أن يظهروا روعة الإسلام ، وأن يحيوا فيها الحياة التى تتمشى مع تعاليم الدين الحنيف .

ومنذ أعلن إقبال هذه الفكرة سنة ١٩٣٠ أصبحت الهدف الأول الذى جاهد مسلمو الهند لتحقيقه ، إلى أن تم لهم إنشاء دولة « الباكستان » فى أغسطس سنة ١٩٤٧ ، بعد نضال متواصل اشترك فيه جميع المسلمين هناك تحت قيادة محمد على جناح .

فلسفة الدين

كان محمد إقبال من أكثر مفكرى المسلمين إحاطة ، ومن أوفرهم ابتكاراً فى الوقت نفسه . كان واسع المعرفة بمذاهب الفكر فى الشرق والغرب ، فأمدته هذه المعرفة بمادة خصبة صاغتها عبقريته مذهباً ضافياً جمع فيه بين العلم والدين والفن ، وكانت فيه نفحات من التصوف الإسلامى على العموم ، ومن خطرات جلال الدين الرومى على الخصوص .

أما فلسفة إقبال فتجد فيها قبسات من مذاهب المثاليين الغربيين والأخلاقيين منهم بوجه خاص : فيها قبسات من كانط وفشته و برجسون ووليم جيمس ، وفيها نزوع إلى العمل الهادف وتغليب له على جوانب النظر المجرد . و يبدو أن ما حاوله محمد إقبال فى تاريخ الفكر الإسلامى شبيه من بعض الوجوه بما حاوله « كانط » فى الفكر الغربى . وقد عبر الشاعر الفيلسوف عن آرائه تلك فى طائفة من القصائد باللغتين الفارسية والأوردية ، فاستجابت لها الشبيبة المسلمة الهندية ، ثم بسطها بعد ذلك فى سلسلة من المحاضرات ألقاها باللغة الإنجليزية سنة ١٩٢٨ ، ونشرها سنة ١٩٣٤ بعنوان « تجديد بناء الفكر الدينى فى الإسلام » .

وقد بيّن إقبال مقصده من هذه المحاضرات : بيان صلة المسلمين بفلسفة الغرب ، وحاجتهم إلى إعادة النظر فى الإسلام كله ، دون انقطاع عن الماضى ، على ضوء ما كشف عنه العلم من حقائق فى الكون وطرائق للنظر .

ينزع إقبال نزعة جوّانية فى نظرته إلى المعرفة والرياضة الدينية ، فيقول ما خلاصته : إن هنالك فرقاً بين المعارف المستقاة من مصادر مختلفة . وقد سوّى القرآن بين ضروب الإدراك الإنسانى فى الاستمداد منها لمعرفة الحقيقة القصوى . فلابد ، من أجل إدراك هذه الحقيقة ، أن يصحب الإدراك الحسى هذا الإدراك الحدسى ، الجوّانى ، الذى يسميه القرآن « القلب » . ومن ثم فالعقل والحدس ، أو الفكر والإلهام ليسا متنافرين كما يتوهم المتوهمون .

ويمضى إقبال فى نظراته الجوّانية فيقول : إن الدين لا يقنع بالتصور المجرد ، بل يطلب اتصالاً بمقصوده . ووسيلة هذا الاتصال العبادة أو الصلاة . الصلاة وسيلة استنارة روحية تعرف بها الذات الإنسانية أنها موصولة بحياة أوسع . وكل طلب للمعرفة هو فى حقيقته صلاة . فالباحث فى العلم الطبيعى هو كالصوفى فى صلاته . وتزيد الصلاة قرباً من مقصودها بالاجتماع . والعبادة ، فردية كانت أو جماعية ، هى إعراب عن تلهف الوجدان الإنسانى إلى استجابة له فى صمت الكون الهائل .

ويقف إقبال عند مشكلة الحرية الإنسانية ، مبيناً أن تعاليم الإسلام قد أكدتها . ولكن غلبة الأغراض السياسية أو المطامع الشخصية قد أشاعت فى عامة المسلمين جبرية مشئومة ألحقت بالجماعة الإسلامية أضراراً بليغة .

ويتحدث الفيلسوف الشاعر عن تصور الإسلام للعالم على أنه عالم حركة ، وسنن مستمرة : « والحركة فى الجماعة الإسلامية بالاجتهاد . ويؤسفنا أن هذا الأصل الذى يهب الأمة الحياة لم يعمل عمله فى

المسلمين . إن من قوى أسباب ضعف المسلمين إهمال هذا الأصل ، أعنى إبطال الاجتهاد » .

وفى حديث إقبال عن « الإجماع » باعتباره أصلاً من أصول الشرع الإسلامى يقول : « والأصل الثالث من أصول الشرع الإجماع . وهو عندى أعظم السنن الشرعية . وعجيب أن هذه السنة الرشيدة نالت كثيراً من بحث المسلمين وجدالهم ، ولكنها لم تعدُ التفكير إلى العمل ، وقلما صارت سنة عملية فى بلد إسلامى . ولعل اتخاذها سنة دائمة ونظاماً محكماً لم يلائم مطامع الملك المطلق الذى نشأ فى الإسلام بعد الخلفاء الراشدين . ولعل ترك الاجتهاد لأفراد من المجتهدين كان أقرب إلى منافع الخلفاء من بنى أمية وبنى العباس ، من تأليف جماعة دائمة عسى أن تفوقهم قوة . ومما يبعث على الرضا والأمل أن سيرة الحوادث فى هذا العصر وتجاريب أمم أوروبا ، أشعرت المفكر المسلم الحديث بقيمة الإجماع وعرفته أنه ممكن . وشيوع النزعة الجمهورية ، ونشوء مجالس التشريع ، يمهدان السبيل إلى العمل بسنة الإجماع » .

واضح ان فلسفة إقبال فى جوهرها ذات طابع دينى عميق . وهى فى جوهرها تمجيد للإسلام ، وبعث للحياة والقوة فى المسلمين ، وتبشير لهم بمستقبل مجد وفخار إذا ساروا فى حياتهم على هدى دينهم الحنيف . ويقول الشاعر الفيلسوف فى نشيده الإسلامى المشهور:

فى ظل السيف تربينا ... وبنينا العز لدولتنا

علم الإسلام على الأيا ... م شعار المجد لملتنا

ومحمد كان أمير الركـ ... ـب يقود الفوز لنصرتنا

إن اســم محــمــد الهــادى   روح الآمــال لنهـضـتـنـا
دوت أنــشـودة « إقــبـال »   جـرسـاً يحـدو فيـه الزمـنـا
لـيـعـيـد قـوافـلـنـا الأولى   فى المجـد و يـبـعـث أمـتـنـا

ولا ينفك إقبال متغنياً بمآثر الإسلام . وفى غنائه دعوة إلى النهوض والتشمير، وحث للخطى على مواصلة السير مع القافلة . ولنستمع إلى الفيلسوف يقول : « الغاية القصوى للنشاط الإنسانى هى حياة مجيدة فتية مبتهجة . وكل فن إنسانى يجب أن يخضع لتلك الغاية . وقيمة كل شىء يجب أن تحدد بالقياس إلى تلك القوة على إيجاد الحياة وازدهارها . وأعلى فن هو ذلك الذى يوقظ قوة الإرادة النائمة فينا ، و يستحثنا على مواجهة الحياة فى رجولة . وكل ما يجلب إلينا النعاس ، ويجعلنا نغمض عيوننا عن الحقيقة الواقعة فيما حولنا إنما هو انحلال وموت ... » .

وبهذا المعنى الإرادى يتغنى إقبال بعزيمة المسلم فيقول :

يبتسم المسلم فى سلمه   عن رقة الماء ولين الحرير
وتبصر الفولاذ فى عزمه   إذا دعا الحرب ونادى النفير

و يقول أيضاً :

يــمــشــى على الأشــواك والــنــا
ر والسيف ويمضى ساخراً بالعذاب
فــهــو تــرابــى ولــكــنــه
حــر طــلــيــق مــن قــيــود الــتــراب

و يعبر عن قوة الإيمان فى « شعار المؤمن فيقول :

لم أحن رأسى خاشعاً إلا لمن   بيمينه الإحياء والإفناء

ثم يقول :

فقرى لخلاقى غنى عن خلقه
فأنا الغنى وإن غدوت فقيرا
وأرى فناء العيش خيراً للفتى
من أن يعيش على الغناء أسيراً (1)

لقد رأى محمد إقبال أن الرجل الأوروبى الحديث قد طغت عليه نتائج نشاطه العقلى الصرف ، فلم يعد يعيش بروحه ، وأصبح لا يكاد يحس حياة الباطن والجوانى ، و ينكر كل ما هو غيبى و يراه وهماً . فهو فى مجال الفكر يعيش فى نزاع مع غيره دائماً ، وهو يجد نفسه فى أغلب الأحيان عاجزاً عن ضبط أنانيته وشهواته ، مأخوذاً بسحر المادة يتكالب عليها تكالباً لا يعقبه إلا الحسرة والشقاء .

« وقد كانت الحرب العظمى التى قامت فى أوروبا قيامة كادت تمحو نظام العالم القديم من كل جوانبه . وإن الفطرة لتخلق اليوم فى أعماق الحياة من رماد الحضارة والثقافة إنساناً جديداً ، وتخلق عالماً جديداً لإقامة هذا الإنسان ، عالماً يرى هيكله غير البين فى آثار أيشتين و برجسون » . .

(1) بيام مشرق ، ص 117 — 118 .

« لقد رأت أوروبا بعينيها النتائج المخوفة لمثلها الاقتصادية والأخلاقية والعلمية ... ولكن وأسفاه ! لم يستطع عباد القديم الذين سمعوا حقائقه أن يقدروا الإنقلاب المدهش الذى كان يثور فى الضمير الإنسانى » .

فإذا نظرنا إلى الشرق الإسلامى ألفيناه يفتح عينيه بعد نوم القرون المتطاولة .

« لكن يجب على أمم الشرق أن تتبين أن الحياة لا تستطيع أن تبدل ما حولها حتى يكون تبدل فى أعماقها ، وأن عالماً جديداً لا يستطيع أن يتخذ وجوده الخارجى حتى يوجد فى ضمائر الناس قبلاً . هذا قانون الفطرة الثابت الذى بينه القرآن فى كلمات يسيرة بليغة حين قال : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » . إنه قانون يجمع جانبى الحياة كليهما الفردى والاجتماعى . وإنه لجدير بالإكبار كل مسعى فى العالم ، ولا سيما فى الشرق ، يقصد إلى أن يرفع أنظار الأفراد والجماعات فوق الحدود الجغرافية ، فيولد أو يجدد فيها سيرة إنسانية صحيحة » .

ولقد كان إقبال شديد الإيمان بأن للدين الأهمية العظمى والأثر الفعال فى توجيه حياة الفرد والجماعة على السواء . وفى هذا المعنى يقول :

« إن الدين فى أعلى صوره ، ليس أحكاماً جامدة ، ولا كهنوتية ، ولا أذكاراً . ولا يتيسر إلا بالدين تهيئة الإنسان المعاصر لحمل العبء الثقيل الذى يحمله إياه تقدم العلوم فى عصرنا . والدين وحده يرد إليه الإيمان والثقة اللذين ييسران له اكتساب شخصية فى هذه الدين

والاحتفاظ بها فى الآخرة . ولابد للإنسان من الارتقاء إلى تصور جديد لماضيه ومستقبله ، ليستطيع التغلب على المجتمع المتنافر المتصادم ، و يقهر هذه المدنية التى فقدت وحدتها الروحية بالتصادم الباطنى بين الدين والمطامع السياسية . والحق أن سير الدين والعلم ، على اختلاف وسائلهما ، ينتهى إلى غاية واحدة ، بل الدين أكثر من العلم اهتماماً ببلوغ الحقيقة الكبرى » .

ونظر إقبال إلى الدين الإسلامى على أنه « دين مفتوح » ــ إذا صح أن نستعير هنا تعبير برجسون فى كتابه « منبعا الأخلاق والدين » ــ بمعنى أن رسالته رسالة إنسانية ليس لها حدود زمانية أو مكانية ، وأن به قوة كامنة تستطيع أن تحرر نفوس البشرية من قيود الأجناس والألوان والعصبيات . و بذلك أعاد إقبال إلى الأجيال الجديدة من المسلمين ما افتقدوه من الثقة بالثقافة الإسلامية ، كما بعث فى نفوسهم تصميماً على أن يبعثوا أمام الأبصار الحضارة المجيدة التى كانت فى وقت ما نعمة سابغة على الدنيا . ولقد تغنى إقبال بإنشودة الأمل والإيمان لشعب كان قد فت الفشل فى عضده مؤكداً بأنه على رماد الثقافة الغربية المحترقة يمكن أن تولد ثقافة أفضل وأبقى متى استمسكنا بعرى القرآن :

« إن مئات العوالم الجديدة منطوية فى اياته
والعوالم كلها مكنونة فى اناته
ومن بين هذه سيخرج عالم واحد يكفى أهل العصر الحاضر
فالتقطوا معناه إن كان فى صدوركم قلوب واعية
ولئن أصبح أحد العوالم بائداً
أعطى القرآن عالماً آخر» .

وخلاصة رسالة الإسلام عند إقبال هى إقرار الحرية ، وتدعيم العدالة ، وتوطيد المحبة بين البشر . وفى هذا الصدد يقول الفيلسوف المسلم :

« ليست غاية الإسلام محصورة فى الواردات الذاتية التى تجعل المرء بمعزل عما حوله من الأشياء وعمن حوله من الناس ، بل بناء للتربية التى تجعل الفرد صالحاً لأن يكون منه ومن غيره مجتمع صالح له أنظمته القديمة ، فإن العصبيات التى تدعو إلى البغضاء والتنفير وضيعة مهينة ليس لها فى الإسلام وجود » .

نظرية الذات

إذا كان محمد إقبال قد اغترف من مناهل الفكر الأوروبى على العموم ، وإذا كانت فلسفته زاخرة بخواطر « فشته » و « برجسون » على الخصوص ، فالذى لا شك فيه أن فيلسوف باكستان وشاعرها كان يحس إحساس المسلم و يفكر بعقليته .

رأى إقبال أن الصوفية الهندية الحالمة ، والصوفية الإسلامية المتواكلة ، قد كان من أثرهما فى المسلمين نشر اليأس والاستسلام والهرب من الدنيا والقعود عن العمل والإقدام . من أجل هذا عنى الشاعر المصلح بتفنيد تلك الفلسفة التى ترادف الضعف والفناء ، ومعارضتها بفلسفة جديدة تبشر بالقوة والتفاؤل والنماء .

تلك هى فلسفة الذات ، وهى تعتمد على الاعتقاد بأن « الذات » أو الشخصية شىء ذو وجود حقيقى وليست وهماً من أوهام العقول . فلهذا عارض إقبال أقوال « برادلى » وغيره من أتباع الفيلسوف « هيجل » أولئك الذين ينكرون وجود الفرد ولا يسلمون إلا بالمطلق ، كما عارض شطحات الشعراء من الصوفية ـــ أمثال حافظ الشيرازى ـــ لأنه كان يرى انتشار آرائهم من أسباب الانحطاط المتفشى فى بلاد الإسلام .

ومجمل مذهب محمد إقبال فى الذات أن الحياة كلها فردية ، وأنه لا وجود لما يسميه فلاسفة المطلق « الحياة الكلية » . وأن الله نفسه فرد الأفراد فى نظر إقبال . و يسلم الفيلسوف بما يقوله « ماك تاجرت » من

أن الكون إن هو إلا ارتباط بين أفراد ، ولكنه يضيف إلى ذلك أن النظام الذى نجده فى هذا الارتباط ليس نظاماً قد تم من ذاته أو تحقق منذ الأزل ، وإنما هو نتيجة جهاد غريزى ودأب واع متواصل . ونحن نسير على التدريج من التشتت والاضطراب إلى الوحدة والنظام ، ونحن أعوان على تحقيق الوحدة والنظام فى العالم . فالكون ليس عملاً قد تم ، وليس شيئاً قد فرغ منه ، بل إنه صار دائماً ، وأنه فى طريق التكوين ؛ وعملية الخلق مستمرة لم تزل . والإنسان هو أيضاً يساهم فيها مادام يشارك فى إقامة شيء من النظام على الأقل فى شطر من الاضطراب . و يردد إقبال قوله تعالى : « فتبارك الله أحسن الخالقين » .

وظاهر أن هذه النظرة عن الكون والإنسان معارضة لنظرات أتباع « هيجل » من المحدثين ، كما أنها مناقضة لجميع صور الصوفية النازعة إلى القول بوحدة الوجود ، والتى تعتبر الهدف الأقصى للإنسان الفناء فى الحياة الكلية ، وترى أن نجاة النفس الإنسانية فناؤها فى النفس الكلية .

والمثل الأعلى للإنسان فى نظر إقبال ليس هو سلب الذات بل إثباتها وتوكيدها . و يقترب الإنسان من تحقيق هذا المثل بازدياد فرديته و وحدانيته . وقد قال النبى عليه الصلاة والسلام : « تخلقوا بأخلاق الله » أى تشبهوا به فى صفاته . ومن أجل هذا يصبح الإنسان واحداً إذا تشبه بالواحد الأحد تعالى .

وما الحياة إذن ؟ إنها فردية . وأعلى صورها هى الذات ؛ والشخص الأتم وجوداً هو الذى تزيد فرديته ، فتقل المسافة بينه و بين الله . وكذلك

المؤمن ــ وهو الفرد الحقيقى ــ لا يمكن أن يتوه فى العالم وإنما العالم يتوه فيه .

إنما الكافر حير ان له الآفاق تيه
وارى المؤمن كو نا تاهت الآفاق فيه

والحياة حركة دائمة ، جوهرها استمرار خلق الرغبات والمثل العليا . وأكبر عقبة تعترض طريق الحياة هى المادة والطبيعة ؛ ومع ذلك فليست المادة شراً ، وإنما هى وسيلة لإبراز ما فى الحياة من قوى كامنة . وتصل الذات إلى التحرر والانطلاق بإزالة جميع العوائق التى تعترض سبيلها . إنها حرة من وجه ، ومقيدة من وجه آخر . وهى تصل إلى حرية أتم وأكمل إذا اقتربت من الفرد الأعلى الذى هو مبرأ من كل قيد ، وهو الله سبحانه وتعالى . ويمكن أن يقال بالإجمال إن الحياة سعى دائب إلى الحرية والانطلاق .

والشخصية عند إقبال حال فريدة من التجلد والجهد أمام المكاره ، ويقابلها الميوعة والرخاوة ، وهو يقول :

ونفسك فاشحذن فى كل آن
وعش أمضى من السيف اليمانى

ويقول :

ففى الأخطار للهمم اختبار
لأرواح وأجساد عيار

ولما كانت الشخصية بهذا المعنى هى أثمن ما يحققه الإنسان فقد وجب عليه أن يدأب على الصمود للأحداث ، وركوب الأخطار وتجنب

مزالق التواكل والاسترخاء. وكل ما ينزع بنا إلى السعى، وضبط النفس، ومغالبة العوائق والصعاب إنما يسر لنا الانخراط فى سلك الحياة الخالدة، وهو يقول:

إذا صانت الذات المتينة نفسها
أعيت على الأيام كل ممات

و يقول إقبال أيضاً: «تنص كلمات القرآن على أن الكون الذى يواجهنا غير باطل، إن له منافع كثيرة. وأهم نفع له أن الجهود المبذولة للتغلب على الصعاب فيه تشحذ بصيرتنا وتعدّنا للنفوذ إلى ما هو تحت سطح الظاهرات». و بفضل هذه العقبات تستطيع الذات الإنسانية أن تحقق «إنيتها» وإمكانياتها اللامتناهية.

وفكرة الشخصية عند إقبال تعطينا معياراً للقيم فى الفن والدين والأخلاق، كما تعطينا مقياساً للخير والشر: فكل ما يقوى الشخصية خير وكل ما يضعفها شر. ومن هذا الوجه يشيد إقبال بفلسفة «اسبينوزا»، إذ جعل شعارها الفرح بالحياة، و ينتقد فلسفة أفلاطون؛ لأنه جعل الموت هو المطلب الأسمى الذى ينبغى أن يسعى الإنسان إليه، ولأنه قد تجاهل أكبر عائق فى طريق الحياة، وهو المادة، ودعانا إلى الفرار منها بدلاً من التغلب عليها.

وقوة الذات فيما يسميه إقبال «العشق»، و يعنى به الحماسة والرغبة فى العمل الخلاق. وأعلى صور العشق عنده هو خلق القيم وإنشاء المثل العليا، والسعى الدائب إلى تحقيقها... وكما أن العشق

يقوى الذات ، فالسؤال يضعفها و يوهنها . و « السؤال » ها هنا هو الخمود وقصور الهمة والقعود عن العمل :

جدة الدنيا بتجديد الفكر ليست الدنيا بصخر ومدر
همة الغائص فى « الذات » لها من غدير الماء بحر قد زخر
قاهر الأيام من أنفاسه هى أعمار خلود فى الدهر

وأعلى مراتب الذات هى المرتبة التى تصل فيها الشخصية إلى الإنسجام بين قواها وملكاتها جميعاً ، فيصبح النوم محرماً عليها ، وتصبح حياتها تآلفاً بين العقل والقلب ، بين العلم والدين ، بين الذهن والبصيرة ، و بين الفكر والعمل : هذه مرتبة الإنسان الكامل الذى تنتظره الإنسانية .

والخلاصة ، أن تجلى الذات فى فلسفة إقبال هو جوهر الكون ومقصد الحياة ؛ والحياة الصحيحة حياة سعى ونمو ودأب وإقدام :

على كل غصن تبين أن النـ ـبات مشوق لرحب الفضاء
فما قرَّ فى ظلمة التُرب حَب جنون النشوء به والنماء
فلا تبغ فى فطرة ترك سعى فما ذاك معنى الرضا بالقضاء

وقد عبر إقبال تعبيراً جميلاً عن لب هذه النظرية فى الذات بقوله : « أخرج النغمة التى فى قرار فطرتك ، يا غافلاً عن نفسك ! أخلها من نغمات غيرك » !

التهكم الفلسفى

نشأ عن فلسفة الذات عند إقبال فنه فى التهكم الفلسفى .

وتتجلى ملكة التهكم الفلسفى عنده فى شعره النقدى الساخر. وتتميز سخرية الشاعر الفيلسوف بالرفق والموضوعية والمثالية . و يبدو لنا أن قوة الهجاء عند إقبال قد كمنت فى هدوئه وصفاء ذهنه واتساع أفقه . غضب الشاعر مرة على أحد السياسيين فى بلاده فكتب عنه هذه الأبيات :

« تراه مع من يغشون الكنيسة حيناً
وفى مواكب الوثنيين حينا آخر
عقيدته وقانونه الربح والخسارة
عنكبوت فى رداء حيدرى
يتظاهر أمام الناس برعاية الدين
لكنه يرتدى زُنّار الكافرين
يعامل الكل بالابتسام ، ولا يصادق منهم أحداً
إن الثعبان ثعبان وإن كان من الضاحكين » .

وبعض النقد عند إقبال موجه إلى آشخاص مثل أفلاطون ، ومكيافيلى ، وكارل ماركس وغيرهم . ولكن قارئ شعره سرعان ما يتبين أن الأفراد ها هنا إنما يمثلون فى ذهن الشاعر طبقة من الناس ، بل قد يمثلون نظاماً من نظم الحكم ، أو طريقة فى النظر إلى الحياة . فنقد أفلاطون مثلاً إنما يقوم على أن أفلاطون كان يفضل طريق التأمل

الخالص البعيد عن العمل ، وأنه كان يرى أن التفلسف الصحيح هو التأمل فى الموت . ونقده لمكيافيلى من حيث أنه يمثل فى نظره طبقة من السياسيين الخارجين على المبادئ ، الخاضعين للمنافع ، الداعين إلى الوصولية وإهدار الأخلاقية : ولنستمع إليه يقول عن ميكافيلى :

« هذا الفلورنسى ، عابد الضلال
غشى باطله على البصائر والأبصار
ألف كتاباً للطغاة من الحكام
فبذر بذور الشقاق بين الناس
حول دينه المملكة إلهاً معبوداً
وصور منطقهُ المذمومَ فى صورة الممدوح
ونشر تفسيرهُ البهتانَ فى أرجاء البلدان
وصير تفكيره الزور فنا مرموقاً »

وكما يسخر إقبال من النفاق السياسى ، نراه يسخر من النفاق الاجتماعى والنفاق الدينى ، فيقول :

« إن بعض قادتنا الروحيين إنما وصلوا إلى مكانتهم فينا بفضل البياض فى شعر رءوسهم .

« هم أضحوكة للأطفال فى الشوارع والطرقات
قلوبهم لا أثر فيها للإيمان بالله
ولكنها عامرة بأصنام الشهوات
وكل ذى لحية طويلة يتصدى للدعوة والإرشاد

حمانا الله من قوم يتخذون الدين تجارة
بالليل وبالنهار يجوبون البلاد مع الأتباع والأنصار
لا يستجيبون لدعاء ذى الحاجة أو المحروم
ينظرون ولا يبصرون
فى قلوبهم فقر، وصدورهم من الحكمة خواء » .

وفى قصيدة عنوانها « المُلاّ والسماء » يقول الشاعر الفيلسوف :

« ليست الجنة مكاناً للمتزمتين والمتجرين بالدين
هؤلاء طبيعتهم الخناق والجدال والقيل والقال
ديدنهم فى الحياة الزمر والطبل
وبغيتهم فيها إفساد الضمائر وتشويش العُقول
فى السماء لا كنائس ولا مساجد ولا هياكل
فما أشقاهم ! إنهم باخعون أنفسهم من الأسى والأنين » !

وهو يسخر ممن قاموا فى الهند يبشرون بالقاديانية بوحى من الاستعمار، وينشرون بين المسلمين دعوة المسالمة وإبطال الجهاد ، ويذهبون إلى أن طاعة السلطان واجبة أياً كان ، ويقول لهم :

تدعون المسلمين ، ولا سلاح فى أيديهم ، وتتركون الأمم الغربية المدججة بالسلاح تشن الحرب عليكم ! وإذا كانت الحرب فى الشرق شراً ، أفليست كذلك فى الغرب ؟ وإذا كنتم تبتغون الحق فما بالكم تلومون المسلمين دون الغربيين ؟

«الشيخ أفتى أنه عصر القلم
ما السيف فيه حاكم بين الأمم
أما درى الشيخ بأن وعظه
فى مسجد قد صار من لغو الكلم؟
فما ترى السلاحَ كف مسلم
بل قلبه من لذة الموت حُرم
فعلمَنْ ترك الجهاد طاغياً
من كفه يسيل فى العالم دم
أما ترى الغرب بدا مدججاً
ليحفظ الباطل فى غير عَمَم
يا مفتينا على الكنبس مشفقاً
قد حار فى أحكامه أولو الفهم
إن يتبع الحق فكيف حاسب المسـ
ـلم لا الفرنج ذلك الحكم»

ومن هذا القبيل سخريته من بعض ذوى المناصب الكبيرة الذين يتغطرسون و يتعالون على أبناء وطنهم ، وهم فى الحقيقة ألعوبة فى أيدى الأجانب الغربيين .

«من تجلى الفرنج نلت وجودا
فهو منك هيكلاً قد أقاموا
ومن الذات هيكل التراب خال
أنت غمدٌ مذهب لا حُسام»

ولئن يكن إقبال من المعجبين بالحضارة الغربية فما كان بغافل عما بها من عيوب . وهو يشير فى بعض شعره إلى أن أوروبا قد عجزت عن القضاء على كثير من المفاسد الاجتماعية ، على الرغم مما بلغته من تقدم فى العلوم ، فيقول — على وفاق مع شاعر الهند « طاغور» — :

« بطالة وعُرى وسكر وإفلاس
تلك هى فتوحات المدنية الغربية
قوم محرومون من الهداية السماوية
تقدمهم مقصور على الكهرباء والبخار»

ويستنكر الفيلسوف الشاعر ذلك الإسراف الأوروبى فى استعمال العقل إسرافاً جعل القلوب من الحكمة خواء ، فتنكرت النفوس لقيم الحياة الروحية ، فيقول :

« العشق غائب (من قلب الغربى) وقلبه (كالأفعى) يلدغه
إنه عاجز عن إخضاع عقله للحدْس
ذلك الذى يكشف عن مجرى الأفلاك
لم يستطع أن ينفذ إلى العالم « الجوّانى » عالم أفكاره
ضل فى متاهات عقله
فلم يستطع أن يفصل فى أمر الخير والشر
ذلك الذى اقتنص شعاع الشمس
عجز عن الوصول إلى النور ليبدد به ظلام الحياة»

ها هنا يتضح قصد محمد إقبال من نقد العقل . فالغرب ، فى نظر الشاعر، قد فشل فشلاً ذريعاً فى مجال الحياة ، على الرغم من إبداعه فى

الكشوف العلمية . ولا يستطيع أن يفطن إلى فكرة إقبال هذه من يظن أن نقده منصب على استعمال العقل مأخوذاً على معنى القوة الناطقة فى الإنسان . وقد علمنا أن أفكار إقبال معتمدة على القرآن ، ولا يعقل أن يكون الفيلسوف المسلم المؤمن منكراً للنظر العقلى ، بمعنى التفكر فى خلق الله وفى أنفسنا : وهو ما دعا الإسلام إليه دعوة صريحة لا مواربة فيها .

للنقد الساخر عند إقبال غاية إصلاحية جليلة : إنه أداة لرسالة إنسانية شاملة ، رسالة إيقاظ ووعى وعمل ، تدعو النفوس إلى الجد والقوة والثقة والاعتزاز ، وتستثير الهمم إلى الصعود والطموح وطلب الجمال والكمال .

فلسفة الجمال

آراء محمد إقبال فى الجمال مرتبطة أوثق ارتباط بفلسفته العامة ، وعلى الخصوص بذلك الجزء من فلسفته الذى يطلق عليه اسم « نظرية الذات » . وقد كان لنظرية الذات هذه أثرها العميق فى تصور الفيلسوف للجمال : فقد رأى أن ذاتنا معيار القيم الإنسانية بوجه عام ، ومعيار الحسن والقبح بوجه خاص . فالجميل عنده هو ما تدركه الذات فى سموها واعتلائها ، والقبيح هو ما تدركه فى هبوطها وانحطاطها :

عالم الذات به علو وسفل ... واعتراك القبح فيه والجمال
فى اعتلاء الذات مايبدو جميلاً ... وقبيح ما بدا فى الاستفال

و يرى إقبال أن الفن ينبغى أن يصور لهيب الحياة الأبدى الذى لا ينقطع : فلا قيمة للفن الذى يخرج شراراً واهناً لا يلبث أن يخمد . وحياة الأمم تدوم بدوام إبداعها وإعجازها . فالفن الذى لا إبداع فيه ولا إعجاز عارية لا تدوم : إن كان نسيم الصباح المتمثل فى الشعر، واللحن المنبعث من الموسيقى يذبل أزهار الرياض ولا ينضرها ، فأى نسيم هو؟ فإن لم تنفذ نظرات الفنان إلى سر الكون وحقائق الأشياء ، فما هى بمجدية ولا قيمة لها .

وقد كان إقبال من المعجبين بالقوة ــ لا إعجاب « نتشه » بها ، بل استجابة لدعوة الإسلام الذى يرى أن « المؤمن القوى خير من المؤمن الضعيف » ــ وكان لذلك أثره فى نظرة الفيلسوف المسلم إلى الجمال :

كان يرى أن « الجلال » يفوق « الجمال » بما يتجلى فيه من قوة ، وما يبعث فى النفوس من رهبة . لذلك كان يرى فى الشجاعة التى تتجلى فى ركوب الأخطار جلالاً ، و يرى فى سجود الأفلاك للقوة روعة وبهاء . بل ذهب الشاعر إلى أنه هو لا يحب أن يعذب إلا بنار قو ية تلتهب إلتهاباً ، فقال :

وأرى جمالاً فى بهاء أن ترى — فى سجدة للقوة الأفلاك
ولنغمة من دون نار نفخة — ما الحسن إلا بالجلال يحاك
لا أرتضى نار الجزاء ولم تكن — وهاجة ولهيبها دراك

ومن أجل ذلك نراه لا يعجب بالنهر يساير الأرض ، بل يعجب بنافورة قو ية تقذف الماء عالياً فى الهواء .

وخلاصة مذهب إقبال فى الفن الجميل أنه ينبغى أن يصور ذات الفنان . فالذات العاشقة ، المتحررة ، المقدرة نفسها تنطلق من قيود هذا العالم المتغير ، وتندرج فى سلك الخلود ، وتفلت من سلطان الجبر ، فيكون فنها حراً مثلها .

و يرى إقبال أن الفن الذى يعبر عن قوة الذات وحرقة الحياة ومعاناتها ، الفن الذى يفتح النفس والقلب ، و يبرئ من الخوف والغم ، و يرفع روح الإنسان ومعنو ياته ، هو فن حلال . أما الفن الذى يضعف الذات ، ويميت القلب ، ولا يقبس من نار الحياة ، فهو فن حرام : وهذا يصدق على الشعر والموسيقى والغناء وسائر الفنون .

من أجل هذا كان إقبال ينفر من فنون الرخاوة المذلة ، و يرى أن الشعر وكل فن أصيل ينبغى أن يكون فى حدة السيف ، ملائماً لمعركة

الحياة ، مهما تكن صورته : تلك هى النظرة الجوّانية إلى الفن عن إقبال :
ولذلك أخذ الشاعر الفيلسوف يحذر الشرقيين من الفنون « البرانية »
المستعارة تلك التى تدعو إلى التطرية والاسترخاء ، والتى توقظ الجسم
وتنيم الروح .

والفنان عند إقبال يسعى دائماً ، مسوقاً بما فى نفسه من شوق إلى
الكمال وعشق للجمال ، إلى أن يخلق — فى ذاته وفى العالم من حوله —
مثلاً أعلى خالداً . فرسالته رسالة حياة وانتباه وارتفاع .

الإنسان بما هو إنسان

اشتهر عن إقبال أنه « شاعر الباكستان ، وفيلسوف الإسلام » . وهذا حق لا ريب فيه . فقد كان الرجل من أشد الناس وطنية وأرهفهم إحساساً بآلام قومه ، وقد عمل جاهداً على تحرير وطنه من نير الأجنبى ؛ ثم إنه كان شديد الحساسية والألم لما آلت إليه حال المسلمين ، وكان دائم التفكير فيما يعلى من شأنهم ويجعلهم أمة حية قوية ، و يعيد إليهم سابق مجدهم فى ميادين الفكر والعمل . فإقبال كان صاحب فكرة الهند الإسلامية التى تحققت بإنشاء دولة الباكستان . ولكن لا ريب فى أن الهدف الذى كان الفيلسوف يصبو إليه هو كما قيل « إشهاد العالم أمة مثالية ، تؤثر فى حياة المسلمين جميعاً ، وربما امتد أثرها كذلك إلى جميع أقطار المعمورة » .

وواضح أن فيلسوفنا لم يكن يقف عند مرحلة ذلك الضرب من القوميات والإمبراطوريات التى تقضى على عواطف المحبة والأخوة ، وبذر بذور البغض والحرب ، بل كان يحلم بعالم مطمئن لا يخضع لسلطان السياسة ، ولا يساوره الهم والخوف واليأس ، عالم سعيد يهتدى بهدى الدين و يؤمن بالقيم الرفيعة ، ويجعل المادة خادمة للروح : لأن المادة ظلمة وتشتت وفناء ، والروح نور ووحدة و بقاء . فنظرته لم تقف عند حدود القومية الضيقة . وقد كان له من الفطنة و بعد النظر ما يميز بها بين الوطنية الصحيحة ، التى هى حب كل ما هو عظيم وجميل وكريم فى التراث الروحى للأمة ، و بين « القومية » المتعصبة التى تصبح بتعبيرها

السياسى المتطرف عاملاً مناوئاً للسلام والحرية والعدالة فى العالم . وإقبال فى تفكيره عالمى ، وإنسانى بأجمل معانى الإنسانية .

وقد استمد وحيه هذا من تعاليم الإسلام ونبيه الكريم الذى أعلن وحدة النوع الإنسانى ، وحطم أصنام الأجناس والألوان والشعوب . و يتفق محمد إقبال فى هذا مع الكثيرين من المفكرين الإنسانيين من شرقيين وغربيين ، أمثال الفيلسوف الألمانى « كانط » والإمام محمد عبده . فنظرته الإنسانيه لا تقوم على أساس مادى أو اقتصادى كما هو الحال عند بعض مفكرى الغربيين المحدثين ، بل نظرته فى جوهرها قائمة على أساس دينى أخلاقى روحى إنسانى . فهويرى أن كل مذهب يقوم على الاستغلال والبغضاء فيما يتعلق بالأفراد أو الأمم مذهب غير مقبول : لأنه يتجاهل جوهر الفطرة الإنسانية . وهويقول فى بعض شعره :

« ما مقصود الفطرة وكنه الإسلام ؟
شيوع الأخوة وفيض المحبة
حطم أصنام الدم واللون والجنس
وافن ذاتك فى الملة
إنس الفروق بين التورانى والإيرانى والأفغانى »

وهويقول فى موضوع آخر:

« لقد قسم الجشع بنى آدم شعوباً متعادية
فتحدث بلغة الحب وعلّم الناس دروس الأخوة
ما الفرق بين هندى وأفغانى وتورانى وخراسانى ؟

إنك مقيد مشدود إلى الساحل ، فانطلق إلى فضاء الحرية اللا متناهية . إن أجنحتك مثقلة بغبار اللون والجنس .
يا طائر الحرم انفض هذه الأجنحة قبل أن ترتفع وتحلق » .

وقد بين إقبال أن عبادة آلهة الزور، آلهة الشعوبية والرأسمالية والاستعمار، قد استعبدت أوروبا وآذنت بغروب شمس مدنيتها .

وهو يقول فى إحدى قصائده :

« إلى اليوم لا يزال الإنسان ضحية الاستغلال والاستعمار وإنه لبلاء عظيم أن يبقى الإنسان فريسة للإنسان » .
إنه بريق المدنية الحاضرة يبهر الأنظار، ولكنه بريق صناعى لأصداف مزيفة .
« وما العلم الذى يفاخر به رجال الغرب إلا سيف معركة فى قبضة جشع مخضبة بالدماء » .

ويرى إقبال أخيراً أنه لا أمل للإنسانية فى تحقيق السلام إلا بأن تعمل على التوفيق بين « عقل » الغرب و« قلب » الشرق ، والنهوض لإقامة دعائم عالم جديد تسوده معانى الحب والعدالة والأخوة والإنسانية .

تلك رسالة تعاطف وأخوة وسلام ، يوجهها شاعر فيلسوف ، لا إلى المسلمين فحسب ، بل إلى ضمير الإنسان فى كل مكان وزمان .

الفصل الخامس

مصطفى عبد الرازق

الحكيم الكامل

١ ـ تقديم :

« من المشتغلين بتاريخ الثقافة الإسلامية من يريدون أن يخصوا بعنايتهم الجانب المصرى من هذه الثقافة ، فيدرسوا سير العلماء والأدباء من المصريين الذين ساهموا فى نشأة المعارف الإسلامية ، وساهموا فى السير بها إلى الكمال . وهم بهذه الدراسة يمهدون لدرس خصائص الجانب المصرى من الثقافة الإسلامية . و يرى أهل هذا المذهب أن فى ذلك عوناً على استيفاء البحث فى الآداب والمعارف الإسلامية : فإن الثقافة الإسلامية ذات فروع وعناصر متفاوتة يجب أن تعرف ألوانها ومذاهبها للإحاطة بكل ما لهذه الثقافة من خصائص ومميزات . وفى هذا الاتجاه نوع من توزيع العمل بين المشتغلين بخدمة غرض مشترك ، وهو تلك الثقافة الإسلامية التى هى تراث مجيد للشرق الإسلامى ، بل هى فى تاريخ الثقافات الإنسانية تراث مجيد .

ولمصر خاصة فائدة من هذا الاتجاه ، إذ هو سبيل إلى توثيق الصلة بين الماضى والحاضر ، وإلى مراعاة الاتساق بين حلقات التاريخ . وحق على المصلحين والمجددين فى جماعة من الجماعات أن يتبينوا ما سجل

التاريخ من منازع هذه الجماعة فى علومها وآدابها حتى يسيروا فى تجديدها وإصلاحهم على هدى .

غير أن المصريين متهمون بأنهم يبخسون فضل أهل الفضل منهم ، على حين يمنحون الغرباء تقديرهم جزافاً . فواجب علينا أن نبرئ من هذه التهمة قومنا ؛ ومن وسائل ذلك أن نحيى ذكرى العظماء من أسلافنا ، وأن ننصف اليوم من قد يكون التاريخ لم يعطهم كل ما يستحقون من إنصاف » .

بهذا التنبيه إلى واجب المثقفين المصريين نحو العظماء من أسلافهم ، استهل أستاذنا مصطفى عبد الرازق بحثه الطريف عن « الليث بن سعد » المصرى . ومن حق الأستاذ علينا ، نحن تلاميذه المترسمين مثاله وآثاره ، أن نؤدى بعض هذا الواجب نحوه ، لعلنا نحفظ اليوم بعض ما ضيعه قومنا ؛ ولعلنا ، إذ ندرس فى هذه الصفحات سيرة من أكرم السير فى تاريخنا المعاصر ، نهدى إلى الناشئين من أبنائنا مثالاً جميلاً « لسيد من سادات أهل زمانه » علماً وفضلاً وسخاء ونبلاً ، وطرازاً فريداً من رواد الثقافة العربية فى مصر إلى منتصف هذا القرن ، وحامل لواء المدرسة الفلسفية الإسلامية بعد الإمام محمد عبده .

وغنى عن البيان أن مصطفى عبد لرازق ، الذى أطلق تلاميذه عليه لقب « الفيلسوف الكامل » ، لم يدون مذهباً فلسفياً بالمعنى الضيق الذى يقصده الكتاب حين يتحدثون عن « مذاهب » الفلاسفة أو « أنساقهم » ، ولكننا مع ذلك نستشف من خلال مؤلفاته وأحاديثه ، بل من خلال حياتها كلها ، فلسفة أخلاقية إنسانية ، زاخرة بالمثل العالية

الباقية ، مثل الحق والخير والجمال ، تلك التى تهدى الناس فى كل زمان ومكان إلى إصلاح النفوس وارتقاء المجتمعات . ولقد عاش مصطفى عبد الرازق هذه الحياة الفلسفية « الجوّانية » بأجل معانيها وأكمل صورها ، نازعاً منازع الأستاذ الإمام ، ناهضاً برسالته الإصلاحية ، « فكانت فلسفته امتداداً لفلسفة أستاذه وتأكيداً لاهتمامها بالتربية الخلقية من حيث هى الدعامة القوية لنهضة الأمة العربية» .

٢ ــ سيرته وآثاره وفلسفته

(١) السيرة : ينتسب مصطفى عبد الرازق إلى أسرة مصرية عريقة ، اشتهر كثير من أبنائها بنبوغهم وسعة علمهم وسمو أخلاقهم ، ومشاركتهم مشاركة فعلية فى خدمة القضية الوطنية .

ولد سنة ١٨٨٥ فى « أبوجرج » إحدى قرى مديرية امنيا . وكان أبوه الشيخ حسن عبد الرازق باشا رجلاً واسع المعرفة ، وفى الوقت نفسه من أكثر الشخصيات تأثيراً فى الحياة السياسية المصرية . بدأ مصطفى عبد الرازق دراسته فى « أبوجرج » ، ثم واصل هذه الدراسة ــ كما كان مألوفاً حينئذ ــ فى الجامع الأزهر.

وفى بداية سنة ١٩٠٣ بدأ الشيخ مصطفى يتابع دروس الإمام محمد عبده بالرواق العباسى فى شرح « دلائل الإعجاز» للجرجانى ، وفى تفسير القرآن . وأعجب مصطفى بالأستاذ الإمام إعجاباً لا متناهياً ، وعبر عن هذا الإعجاب شعراً ونثراً . فلما مات الإمام سنة ١٩٠٥ حزن عليه حزناً شديداً فاضت به رسائله ومراثيه ، وكان مما قال :

كـــان فى هـــذه الحــــيــــاة رجـــاء
قـــد دفـــنـــاه يـــوم مـــات الإمـــام

وأراد أن يسبر غور ثقافته الإسلامية ، لتواجه الثقافة الغربية محتذياً فى ذلك حذو أستاذه الإمام محمد عبده ، فدرس اللغة الفرنسية ، وسافر إلى فرنسا ، فى صيف سنة ١٩٠٩ والتحق فى بادئ الأمر بالسربون ، حيث تابع الاستماع إلى المحاضرات المشهورة التى كان يلقيها حينذاك عالم الاجتماع الفرنسى « إميل دور كايم » فى علم الاجتماع . ثم عين محاضراً للشريعة الإسلامية فى كلية الحقوق بجامعة ليون ، تلبية لدعوة الأستاذ « لامبير » أستاذ القانون بتلك الجامعة ؛ وحضر فى جامعة ليون دروس الأستاذ « جوبلو » فى تاريخ الفلسفة ، ودروساً فى تاريخ الأدب الفرنسى . وتولى تدريس اللغة العربية والمحاضرة فى الأدب العربى بكلية الآداب بجامعة ليون خلفاً للأستاذ « جاستون فييت » الذى ندب للتدريس فى الجامعة المصرية . واستطاع مصطفى عبد الرازق ، إلى جانب عمله بهاتين الكلتين بجامعة ليون ، أن يعد رسالة للدكتوراه فى الآداب عن « الإمام الشافعى أكبر مشرعى الإسلام » .

ويحدثنا الأستاذ على عبد الرازق ـــ حفظه الله ـــ عن رأيه فى أثر إقامة أخيه مصطفى عبد الرازق فى فرنسا ، فيقول : « أعرف أن أثر هذه المرحلة فى حياته كان كبيراً جداً ، أكبر مما كنت أتوقع ، وأكبر من أن تطيب به نفسى يومذاك ، وأكبر دليل من أن يستسيغه عقلى . وأذكر أننى نازعته غير قليل فى بعض ما حسبته يومئذ تغيراً غير جميل ، وأخالنى قسوت أحياناً فى مجادلته . وكان هو فى أكثر أحواله يحسم الجدل بيننا

بابتسامة هادئة ونظرة حانية وكأنه يقول : « رويدك حتى ترى وتعرف ، كما رأيت وعرفت » . وكان فى ذلك ـ عليه رحمة الله ـ صادقاً وحكيماً » .

ومن باريس كان الشيخ يرسل مقالاته إلى « الجريدة » بعنوان « صفحات من سفر الحياة » ، ظهرت كلها من مايو إلى أغسطس سنة ١٩١٤ باسم « مذكرات الشيخ الفزارى » .

وعاد مصطفى عبد الرازق إلى مصر سنة ١٩١٥ ، بعد أن نال حظاً موفوراً من الثقافة الغربية ، فاختير سكرتيراً عاماً للأزهر ، ثم مفتشاً للمحاكم الشرعية ، وكان يعمل فى الوقت نفسه بمعاونة عدد من المصريين والأجانب ، على إنشاء جامعة الشعب التى كانت تلقى فيها ـ إبان الحرب العالمية الأولى ـ محاضرات عامة فى الآداب والعلوم والفنون . وفى تلك الجامعة ألقى مصطفى عبد الرازق سلسلة محاضرات عن محمد عبده ، نشرت فى كتاب سنة ١٩٤٥ .

وحينما انشئت « الجامعة المصرية » رسمياً سنة ١٩٢٥ دعته كلية الآداب بها لإلقاء محاضرات فى الفلسفة الإسلامية . وكان من حسن حظنا أن استمعنا إلى هذه المحاضرات القيمة ، وأن نتتلمذ على ذلك الأستاذ الملهم ، وأن نقدر عمق تعاليمه تقديرنا لنبل أخلاقه . واستطاع الشيخ مصطفى أن يلفت أنظار الطلاب فى تلك الحقبة لدراسة الفلسفة الإسلامية التى كانت قد أهملت زمناً طويلاً . وكان أخص ما يميز محاضراته فى كلية الآداب تلك الروح العالية التى ألهمتها : روح الروية

والتحرر والنزاهة العقلية ، وهي صفات قد اقترنت بالسمات البارزة التي امتازت بها شخصية أستاذنا الأخلاقية .

كان مصطفى عبد الرازق أول أستاذ مصري للفلسفة في كلية الآداب ، ففي محاضراته بها ، تلك المحاضرات التي نشرت بعنوان « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » رسم الخطوط الأساسية للفلسفة الإسلامية ؛ وكان وهو يلقي الضوء على جوانب المشكلات الكبرى ، يرد ـــ بهدوئه المألوف ـــ على الذين أنكروا على الفكر الإسلامي أصالته . ولقد أدرك الأستاذ ببصيرته النافذة أنه وإن يكن المسلمون قد تقبلوا في تصورهم للعالم عناصر مستمدة من الفكر اليوناني ، إلا أنهم مع ذلك كان لهم منهج خاص وثقافة مميزة ذات أصالة ، وأن الفكر الإسلامي الحقيقي لا يلتمس في فلسفة الفارابي وابن سينا بقدر ما يلتمس في أصول الفقه الإسلامي وعلم الكلام . وإلى جانب تقلده لكرسي الفلسفة الإسلامية بجامعة القاهرة كان أستاذنا عضواً فرئيساً للجمعية الخيرية الإسلامية ، وعضواً في المجمع العلمي المصري ، وعضواً في مجمع اللغة العربية ، ورئيساً للجنة الأوقاف والمعاهد الدينية بمجلس النواب .

وفي سنة ١٩٣٨ أختير الشيخ وزيراً للأوقاف في وزارة محمد محمود باشا ، وتجدد شغله لهذا المنصب ست مرات آخرها في أكتوبر سنة ١٩٤٤ . ولا جرم كان دخوله الوزارة حدثاً تاريخياً ، لأن أحداً من الأزهريين قبله لم يشغل مثل هذا المنصب . ولكنه الشيخ ظل حريصاً على طابعه الأزهري ، ولم يشأ أن يتخلى عن الجبة والقفطان ، ولم يكن

يخلو من تأنق فى ولائه لزيه التقليدى ، و يتضح ذلك من مقال طريف مملوء بالدعابة كتبه يناجي فيه العمامة . وفى سنة ١٩٤٥ انتخبته الجمعية الفلسفية المصرية رئيساً فخرياً لها .

وكان تعيينه شيخاً للأزهر، خلفاً للشيخ المراغى ، تتويجاً لحياته العلمية الحافلة . وفى هذا المنصب الدينى الرفيع ، وهو منصب شيخ الإسلام ، كان مصطفى عبد الرازق مجدداً واسع أفق النظر؛ عمل بجد وحصافة ، طوال الفترة التى تقلد فيها هذا المنصب رغم قصرها . فبدأ بإدخال اللغات الأجنبية فى الأزهر وشجع البعثات العلمية إلى الخارج ، فأرسل بعثات من الأزهريين إلى إنجلترا وفرنسا لدراسة اللغتين الإنجليزية والفرنسية ؛ بقصد تدريس هاتين اللغتين فى الجامعة الأزهرية . وأرسل مبشرين مسلمين إلى أوغندا كما أرسل بعثة من المدرسين إلى الأقطار الحجازية لدراسة العقيدة الإسلامية هناك .

وهكذا نهج مصطفى عبد الرازق نهج أستاذه الشيخ محمد عبده فى التوفيق بين الإسلام والحضارة الغربية ، وكافح كفاحاً موصولاً لتجديد الجامعة الإسلامية العتيدة التى كانت تضم أكثر من ثلاثين ألف طالب وفدوا إليها من مختلف أقطار الأرض . ولكن تقلد مصطفى عبد الرازق لمشيخة الأزهر لم يخل من عسر وإرهاق وصعاب . وليس من شك فى أن أستاذنا ، وهو على ما نعلم من رقة ووداعة ونبل ، قد احتمل الكثير من مكاره الاضطرار إلى أن يحيا بين قوم هو بطبعه وجوانيه أبعد الناس عن دسائسهم وأهوائهم . ولعل وفاته حسرة وأسى فى الخامس عشر من فبراير سنة ١٩٤٧ جاءت مثلاً صارخاً على طغيان البربرية فى البيئة الأزهرية

(ب) آثاره: كان مصطفى عبد الرازق من خاصة تلاميذ الإمام محمد عبده وأقربهم إليه بروحه وعقليته: فقد جمع بين القديم والحديث، والإسلامى وغير الإسلامى، والشرقى والغربى، ثم تمثل كل أولئك فى قلبه الكبير وعقله الراجح وخرج به إلى الناس فى صورة لا عهد لهم بها من قبل: صورة هى من صنع مصطفى عبد الرازق نفسه. وظل الرجل وفياً لروح أستاذه، حريصاً على تطبيق مبادئه وتعاليمه: فلم تفته فرصة إلا انتهزها للكتابة فى الصحف عن سيرة الإمام وآرائه ووجهته فى الإصلاح، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فألقى عنه كما قلنا سبع محاضرات فى جامعة الشعب، كما ترجم إلى الفرنسية «رسالة التوحيد» (1)، بالاشتراك مع صديقه الفرنسى برنار ميشيل، ونشرت الرسالة فى باريس سنة ١٩٢٥ مصدرة بمقدمة مستفيضة عن حياة أستاذه ومذهبه ومؤلفاته. وعنى فيها خاصة بدراسة آرائه الدينية، وتصوره للدين، وتسامحه، ورأيه فى الصلة بين الدين والعقل، وبين الدين والأخلاق، والدين والمجتمع. وبسط القول فى الدين الإسلامى فى نظر محمد عبده، وفى الخصائص العامة للإصلاح الذى نهض به. وفوق هذا كله جاهد مصطفى عبد الرازق بقلمه ولسانه وحياته العملية لخدمة الدعوة الإصلاحية، ونشر الحرية الفكرية التى دعا إليها محمد عبده والأفغانى.

أما كتابه «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» فهو عبارة عن محاضرات ألقاها على طلاب الفلسفة فى الجامعة المصرية، ابتداء من

(١) انظر تحليلنا لهذه الرسالة فى «تراث الإنسانية» أكتوبر عام ١٩٦٤.

سنة ١٩٢٧ إلى سنة ١٩٣٩ وقد نشرها سنة ١٩٤٤ بصورتها كما كتبت وقت إلقائها، من غير تنقيح ولا تعديل، وفى صياغتها التعليمية. والكتاب كما جاء فى تقديمه «يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها. والباحثون من الغربيين كأنما يقصدون إلى استخلاص عناصر أجنبية فى هذه الفلسفة ليردوها إلى مصدر غير عربى ولا إسلامى، وليكشفوا عن أثرها فى توجيه الفكر الإسلامى. أما الباحثون الإسلاميون فكأنما يزنون الفلسفة بميزان الدين. ويتلو هذا البيان شرح لمنهج فى درس تاريخ الفلسفة الإسلامية مغاير لهذه المناهج: فهو يتوخى الرجوع إلى النظر العقلى الإسلامى فى سذاجته الأولى وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور وأسرار تطوره. ويلى بيان هذا المنهج تطبيق له وتوضيح بما هو أشبه بالنموذج والمثال. ثم لهذا التمهيد ضميمة فى علم الكلام وتاريخه، ليست مقطوعة الصلة به، إذ هى لا تعدو أن تكون نموذجاً أيضاً من نماذج المنهج الجديد».

وبعد ان عرض الكتاب لمقالات الغربيين فى الفلسفة الإسلامية، وبحث آراء «تنمان» و«رنان» و«جوتييه» وغيرهم، قال: «أما بعد فإن الناظر فيما بذل الغربيون من جهود فى دراسة الفلسفة الإسلامية وتاريخها لا يسعه إلا الإعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم. وإذا كنا ألمعنا إلى نزوات من الضعف الإنسانى تشوب أحياناً جهودهم فى خدمة العلم، فإنا نرجو أن يكون فى تيقظ عواطف الخير فى البشر وانسياقها إلى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والإنصاف والتسامح، مدعاة للتعاون بين الناس جميعاً على

خدمة العلم باعتباره نوراً لا ينبغي أن يخالط صفاءه كدر. وليس يؤسنا من ذلك أن تهب فى بعض البلاد نزعات كانت ركدت ريحها ، ليس من شأنها أن تخلص نفوس الناس من عوامل العصبية والهوى ، مثل نظرية تفوق السلالة النوردية الشاملة لشعوب أوروبا الشمالية التى تحيا فى ألمانيا لهذا العهد ؛ ومثل فكرة تفوق البيض على السود المنتشرة فى أمريكا الشمالية ، وفكرة تفوق الجنس الأبيض على الجنس الهندى التى دعت إلى تسمية المتولدين بين إنجليز وهنديين تسمية خاصة فى بلاد الهند وفى بلاد أفريقيا الجنوبية ، بل نحن نرجو أن يغلب العلم والحق هذه النزوات التى لا يسندها علم ولا حق . و يقوى رجاءنا أن نجد فى أمريكا نفسها أصواتاً تقرر باسم العلم أحياناً ما نقرره نحن الآن ». هذه الكلمة الهادئة البناءة فى تقدير جهود الغربيين برغم ما يشوبها أحياناً من نزوات العصبية تمثل خير تمثيل روح أستاذنا مصطفى عبد الرازق فى كل ما يعرض له من مثارات الأهواء . وكلمة أخرى تتسم بالإنصاف والنزاهة فى الحكم على آراء المخالفين ، قال فى صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية : « وليس بين العلماء نزاع فى أن الفلسفة الإسلامية متأثرة بالفلسفة اليونانية ومذاهب الهند وآراء الفرس . ولعل هذا هو الذى يجعل الباحثين فى تاريخ التفكير الإسلامى والفلسفة الإسلامية من الغربيين يقصدون فى دراستهم إلى استخلاص العناصر الأجنبية التى قامت الفلسفة الإسلامية على أساسها ، أو تأثرت بها فى أدوارها المختلفة ، يجعلون ذلك همهم ، و يتحرون على الخصوص إظهار أثر الفكر اليونانى فى التفكير الإسلامى واضحاً قوياً . وليس من العدل إنكار ما لهذه الأبحاث من نفع علمى ، برغم ما قد يلابسها من التسرع فى الحكم على

القيمة الذاتية لأصل التفكير الإسلامى وعلى مبلغ إنفعال هذا التفكير بالعوامل الخارجية من غير اعتبار لما يمكن أن يكون له من عمل فيها . والعوامل الأجنبية المؤثرة فى الفكر الإسلامى وتطوره ، مهما يكن من شأنها ، فهى أحداث طارئة عليه ، صادفته شيئاً قائماً بنفسه ، فاتصلت به لم تخلقه من عدم ، وكان بينهما تمازج أو تدافع ، لكنها على كل حال لم تمح جوهره محواً » .

وفى كتابه عن « الإمام الشافعى » (١) تحقيق علمى دقيق ، لا يخلو من روح نقد لطيفة ومن دعابة رقيقة . بحث سيرة الشافعى و بعد أن ذكر اختلاف الروايات عن أمه قال : « ولو أن أم الشافعى كانت بهذه المثابة من دقة التفريع وقوة الاستنباط لعرف التاريخ على الأقل اسمها ، وعرف أين وافاها حمامها ، وفى أى زمن » ! و يتحدث عن مذهب الشافعى فى الفقه واتجاه المذاهب الفقهية قبله ، وجهده فى جمع أصول الاستنباط الفقهى وقواعدها علماً ممتازاً ، وجعل الفقه تطبيقاً لقواعد هذا العلم ، وبهذا يمتاز مذهب الشافعى عن مذهب أهل العراق وأهل الحجاز ، وأهل الرأى وأهل الحديث . و يقول : قبل الشافعى كان الناس يتكلمون فى مسائل « أصول الفقه ، و يستدلون و يعترضون ، ولكن ما كان لهم قانون كلى مرجوع إليه فى معرفة دلائل الشريعة ، وفى كيفية معارضتها وترجيحاتها ، فاستنبط الشافعى علم « أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه فى معرفة مراتب أدلة الشرع . « إذا

(١) سلسلة « أعلام الاسلام » ، القاهرة ١٩٤٥ .

كان الشافعي هو أول من وجه الدراسات الفقهية إلى ناحية علمية ، فهو أيضاً أول من وضع مصنفاً فى العلوم الدينية الإسلامية على منهج علمى ، بتصنيفه فى أصول الفقه : وهو الذى رتب أبوابه وميَّز بعض أقسامه من بعض ، وشرح مراتبها فى القوة والضعف » .

و « فيلسوف العربْ والمعلم الثانى » كتيب يشتمل على أربعة بحوث عن الكندى ، والفارابى ، والمتنبى ، وابن الهيثم ، وابن تيمية . وفيه يجرى على طريقته المشهورة فى تحقيق الأخبار عن كل واحد ، وعن نشأته و بيئته وثقافته ، وأسلوبه . نراه يبسط القول فى نسب الكندى، وقبيلته و يتحدث عن شخصيته فيقول :

« و يظهر أن نوع الحياة التى كان يحياها الكندى الفيلسوف بحكم ما فيها من عزلة وانقطاع عن مجامع الأدباء والعلماء ، واتصال بالمترجمين والفلاسفة ، وهم غير مسلمين ولا عرب ، لم يكن من شأن ذلك أن يجعل الكندى خفيفاً على أرواح من يرون فى الحياة غير ما يرى » . و يقول فى آثاره وآرائه ومنزلته العلمية : « فيما أسلفنا دليل على إحاطة الكندى بكل أنواع المعارف التى كانت لعهده على اختلافها إحاطة تدل على سعة مداركه وقوة عقله وعظم جهوده ... أما شأنه فى الفلسفة فهو أهم شؤونه ومظهر عبقريته ومناط الخلود لاسمه فى ثنايا التاريخ » ، وقد كان منحاه « فى فهم معنى الفلسفة وتقسيمها باعتبار الموضوع توجيهاً للفلسفة الإسلامية منذ نشأتها . والكندى هو الذى وجه الفلسفة الإسلامية وجهة الجمع بين أفلاطون وأرسطو ، وهو الذى وجهها فى

سبيل التوفيق بين الفلسفة والدين. وليس فيما بين أيدينا من آثار الكندى ما يمكننا من استخلاص مذهبه الفلسفي نسقاً كاملاً » .

أما الفارابى فقد حقق الأستاذ نسبه وموطنه ومولده ونشأته ونمط حياته وقصص نبوغه ومواهبه ومكانته الفلسفية ، ثم قال : « والفارابى من خير المفسرين لكتب أرسطو خصوصاً فى المنطق . وأثره فى هذا الباب هو الذى جعله يستحق التلقيب بالمعلم الثانى ، إذ كان أرسطو هو المعلم الأول » وقال : « ولا ينتهى فضل الفارابى عند تفسير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها ، والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الإسلام التى تكاملت من بعده ، بل له أيضاً أنظار مبتدعة ، وأبحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تتهيأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلاً وافياً » ثم عرض لنظرية الفارابى فى ترتيب العلوم وتقسيمها ، وقال : « ولعل ما نسميه اليوم : الموسوعة ، أو : دائرة المعارف ، أو : المعلمة ، لا يخرج فى الجملة عن أن يكون من هذا الباب ، فليس مجانباً للحق قول من يرى أن الفارابى هو أول من وضع دائرة معارف . ولسنا نعرف من قبل الفارابى من قصد إلى تدوين جملة المعارف الإنسانية فى زمنه موطأة مجملة يسهل تناولها على المتأدبين » .

وفى كتاب « الدين والوحى والإسلام » ثلاث دراسات بسط فيها مختلف الآراء عن هذه الموضوعات الثلاثة : فعرض للعلاقة بين الدين والعلم ، وشرح مفهوم الدين عند الفرنجة وعند الإسلاميين ، وحدد معانى كلمة « الوحى » فى اللغة وفى القرآن وفى السنة ، وذكر أهم النظريات فى تفسير الوحى عند المتكلمين والفلاسفة والصوفية المسلمين

وعند الإسلاميين فى العصور الحديثة. وختم هذه الدراسات ببحث عن الإسلام، والنظريات المختلفة فى العلاقة بين المعنى اللغوى والمعنى الشرعى لكلمة «إسلام» ووقف عند الرأى الراجح فى هذا الموضوع.

ولكن الذى يستحق التنويه به فى هذا الكتيب أن نظرته فيه هى نظرة الفيلسوف «الجوانى» الذى يفرق بين روح الدين وبين شعائره الخارجية، والذى يجعل الاعتبار الأول للنيات والمقاصد من وراء الأعراض والمظاهر، وهو يقول: «هذا والأعمال البدنية نفسها لا يكون لها اعتبار فى دين المسلمين بحسب صورها الظاهرة، وإنما هى معتبرة بالنيات والهيئات النفسانية التى هى مصدرها».

(جـ) فلسفته: كان أستاذنا ـ رحمه الله ـ يعتقد أن هنالك شيئاً هو فوق العلم وفوق الفن؛ وهذا الشىء هو ما يطلق عليه اسم الأخلاق. وقد كان الفلاسفة الرواقيون يسمونه «فن الحياة»، وهو أعلى الفنون: لأن موضوعه هو الجمال بمعناه الصحيح، أى جمال الروح. وكان الأستاذ يرى أن الأخلاق ينبغى أن تكون فناً للحياة، أى أن ترسم قاعدة ثابتة لسلوك الشخص مع نفسه وبإزاء الله والناس، وبمعنى أن يكون للإنسان فى حياته موقف مقرر وخطة مرسومة، حتى لا تتجاذبه الأهواء والانفعالات. فإذا بلغ الإنسان هذه المرتبة كان حكيماً. وآية الحكمة هى ما يلازم سلوك الإنسان من ثبات واستقرار. ولكن هذا الثبات ـ فيما يرى الأستاذ ـ يجب أن يكون فى فعل الخير، وليس الخير هو ما يطلبه الجمهور عادة من اللذات أو المال أو الصيت، إنما الخير، الذى هو عنده جمال الروح، هو الحب والسماحة والجود.

وكثيراً ما كان الأستاذ يحدثنا فيقول : إن هنالك فلسفة جميلة نزغت منذ فجر الفكر الإنساني ، وثبتت على أحداث التاريخ ، وهى فلسفة كرام النفوس ، أولئك الذين عاشوا للعالم كله لا لأنفسهم ، وظلوا على وفاق مع قانون المحبة والسخاء . وكان أول من مارسها أنبياء الشرق ، ثم أذاع تعاليمها كبار المفكرين والحكماء ، من سقراط إلى أفلاطون ، وأرسطو ، ومن أرسطو إلى الرواقيين وأفلوطين ، ومن أفلوطين إلى الفارابي وديكارت ، ومن ديكارت إلى كانط وغاندى . وكان أولئك جميعاً سلالة عظيمة واحدة أنجبت أقطاب الفلسفة الروحية على مدى العصور ، وجميعهم قد استطاعوا أن يستشفوا جوهر الدين ، وأوغل بعضهم فيه ، فأداهم نظرهم إلى فلسفة عاشوا عليها . وهذه الفلسفة تتلخص كلها فى حالة نفسية يصح أن نطلق عليها الاسم الجميل الذى اختاره ديكارت ، اسم « الأريحية » : وتلك حال النفوس التى تعطى ولا تأخذ وتسعى إلى إسعاد الغير مهما كابدت من عناء .

لقد علمنا ديكارت أن النفوس لا تكون كباراً بغير العواطف الكبار ، وجعل الفيلسوف لعاطفة الصداقة فى المجتمع الإنسانى أسمى مكان ؛ وأوصت الأديان من قبل بأن يحب الإنسان لأخيه الإنسان ما يحب لنفسه . ولكن مصطفى عبد الرازق يذهب إلى أبعد من ذلك ، فيطالب الإنسان بأن يحب لغيره اكثر مما يحب لنفسه . والواقع أن هذا طابع الحب الحقيقى ؛ فليس الحب هوى جامحاً يريد التغلب والامتلاك ، ولكنه فضيلة تبتغى أن تعطى دائماً ، وأن تعطى من غير حساب .

والحب إذا فهمناه على هذا الوجه وجدناه أمراً فى مقدورنا ، لأنه مفطور فينا ، مغروس فى جبلتنا ، فلا نحتاج إلى إيجاده إنما نحتاج إلى إزالة العوائق التى تقام فى سبيله ، ومصدرها الأنانية وغلبة الأهواء . وإذن فالحب هو أصل كياننا ، وصميم وجودنا ، ولا حياة لنا بدونه .

وكان أستاذنا يقول أيضاً إننا جزء من كل ، وان واجب الجزء أن يعمل من أجل الكل ؛ والكل الذى ننتمى إليه هو الإنسانية ؛ فكان الأستاذ يود أن يتجه نظام التربية إلى تقوية هذا الشعور ، شعور المحبة والتعاطف والتعاون بين أفراد الإنسانية . وكان يرى أن علاج أمراضنا الاجتماعية يقوم على إصلاح أخلاقى يبث بين الطبقات انسجاماً ، و يوجه النفوس إلى الخير المركوز فيها ، وإلى تقوية أواصر الرحمة ، وتزكية عواطف الأريحية ، وتخليص القلوب من أدران الحقد ومن رق الأنانية . وكان يقول : يجب أن يقوم بناء المجتمع على السماحة والسلام ، أى على الشعور بأننا جميعاً أسرة متآزرة ، أصلها واحد ومصيرها واحد .

فمذهب الأستاذ فى الحياة الفاضلة مذهب لا يرمى إلى التشدد والتضييق والحرمان ، بل يدعو إلى السماحة والأريحية والإيثار . وتلك أخلاق الإسلام ، وفيها أقوى تعبير عن روح البطولة التى تقوم على مجاهدة النفس وصونها من الإنحدار فى تيار الشر والأنانية . ومصدر هذه الأخلاق مصدر « جوانى » ، هو الوحى الأول ، وحى القلب ، وذلك منبع النور الذى يضىء للنفوس الكبار على الخصوص ، و يضىء لكل إنسان يجىء إلى هذه الدنيا . فكان الأستاذ يرى أن المهمة الكبرى للفلسفة هى إزالة كل ما يحاول أن يطفىء هذا النور أو يحجب ضياءه وسناه .

وإذن فرسالة أستاذنا فى جوهرها رسالة إصلاح أخلاقى ، ترعى الفن الذى هو أرفع الفنون ، الفن الذى يصور الروح . ولقد لخصها هو نفسه فى كلمة أستاذه محمد عبده : إن الحب فى عالم الإنسان كالجذبة العامة فى العالم الكبير ، فهو الذى يمسك المجتمع و يصونه من البوار. فإذا استلهمت النفس البشر ية هذه الفلسفة الأخلاقية عرفت أنها لم تولد لتفنى بعد حياة قصيرةٍ على هذه الأرض ، ولكنها « هبطت إلينا من المحل الأرفع » كما عبر ابن سينا ، وجاءت من اللامتناهى ، فهى لا تقنع بما دونه مثوى ومآباً . إنها قبس من نور الله ، فإلى الله مرجعها فى دار الخلود .

إن نغمة هذه الفلسفة نغمة عميقة هادئة رقيقة ، إنها نغمة علو ية قد تخطت حدود المكان والزمان ، واتسقت مع النغمة الكونية الكبرى التى هى نغمة سخاء وصفاء ، وهل هناك أسخى من أن يمارس الأستاذ فلسفته تلك وأن يعيش عليها ؟ وهل هنالك أصفى من أن يعلم الناس بسيرته ومثاله أن المحرك الطبيعى للإنسان إنما هو الأريحية والإحسان ؟

ولا جرم كانت شخصية مصطفى عبد الرازق جديرة بفلسفته : فتواضعه وسماحته ونزاهته وإنسانينته ؛ وغيرها من الشمائل العقلية والأخلاقية التى توسمها فيه الأستاذ الإمام . والتى تبينها تلاميذه والمتصلون به فى مراحل حياته ، تساهم فى تكو ين صورة لرجل أفعم قلبه رحمة ونوراً .

وفى دراسة مستفيضة عنوانها « شخصية رائدة : الشيخ مصطفى عبد الرازق » كتبها باللغة الفرنسية صديقنا الفاضل الأب قنواتى ،

ونشرها فى القاهرة سنة ١٩٦٠ فى « مجلة المعهد الفرنسى للآثار الشرقية » ، قال حفظه الله : « إن من لم يقدر لهم أن يعرفوا من الشيخ مصطفى عبد الرازق إلا مؤلفاته الفلسفية المنشورة ، لا يخطر لهم أبداً على بال أن هذا الرجل الذى يتناول فى بحوثه أشد الموضوعات جفافاً ويعالجها معالجة علمية دقيقة جداً ، فى أسلوب مقتصد رصين خال من الزخرفة والمحسنات ، هو نفسه ذلك الذى رزقه الله قدرة الكاتب الألمعى ، المبدع فى الوصف الآخاذ لمشاهد الحياة فى الأزهر وللوقائع اليومية المتنوعة التى تقع فى القاهرة أو فى باريس ، والقادر على التحليل اللطيف لمشاعر قلب نابض متفتح لتباشير الحب ، والتعبير القوى عن آمال شعب يكافح من أجل حريته ، ومطامح شباب يطلب المثل الأعلى ، والتسجيل الصادق لعادات شعبية فى طريقها إلى الزوال ؛ والدفاع الحازم عن المرأة وحقوقها .. ومع ذلك فها هنا مفتاح تلك الشخصية الجذابة ، شخصية شيخ الأزهر السابق ، ولعل الكتاب الذى نحن بصدده يكشف عنها للكثيرين من القراء » . ذلك قول حق ، فما من أثر من آثار مصطفى عبد الرازق يمثل شخصية أستاذنا كما عرفناها مثل هذا الكتاب « من اثار مصطفى عبد الرازق » : كل مقال فيه ، بل كل سطر وكل كلمة ، بمثابة استكشاف لعقله وقلبه وإرادته ، فى هدوئه السمح الرزين ، وفى تجرده عن الهوى ونفاذه إلى الحكم السديد .

هذا السفر الضخم من آثار مصطفى عبد الرازق ، نشره أخوه الأصولى الكبير الأستاذ على عبد الرازق ــ حفظه الله ــ وقدم له بكلمة عاطفية جميلة أملاها الأستاذ الدكتور طه حسين عنوانها : « مصطفى

عبد الرازق كما عرفته » رسم فيها عميد الأدب العربى صورة مشرقة لمصطفى عبد الرازق أيام شبابه وكهولته ، فى وقاره ورقته ، وتواضعه ، وأناته ، ورفقه ، وهدوء نفسه ، وحبه للعلم وإكرامه لأهله ، ووفائه لأصدقائه ، وبره بذوى الحاجة . وصدر الكتاب بنبذة مستفيضة تقع فى نيف وسبعين صفحة ، عن تاريخ حياة مصطفى عبد الرازق ، كتبها الأستاذ على عبد الرازق نفسه ، فبسط القول فى « بيت عبد الرازق » ومولد مصطفى ، ودراسته فى « الكتّاب » ، وفى الأزهر ، واتصاله بالشيخ محمد عبده ، وعلاقته بالحركة الأزهرية ، ثم سفره للدراسة فى فرنسا ، وعودته إلى مصر ، واشتراكه فى تحرير مجلة « السفور » ، وتدريسه فى الجامعة الشعبية ، وانتقاله إلى « الجامعة المصرية » وتعيينه وزيراً للأوقاف ، ثم شيخاً للأزهر .

أما الكتاب نفسه فيبدأ بباب عنوانه « صفحات من سفر الحياة » ، وهو مجموعة مقالات كتبها مصطفى عبد الرازق ، ونشرها فى « الجريدة » بتوقيع « حسان عامر الفزارى » ، وألقى الكاتب فيها بعضاً من ظلال شخصيته وروحه . وإذا كان « الأسلوب البيانى هو روح المرء كما يقولون ، فالنفوس الغليظة أساليبها غليظة ، والنفوس اللطيفة أساليبها لطيفة » ، فلا شك أن قارئ مقالات أستاذنا فى أسلوبها الأدبى الجميل الصافى ، يتبين فيها روحاً شفافة وحساسية رقيقة وذوقاً مرهفاً . ويتنسم منها نفحات من الحب والسلام والجمال . وإذا كانت نفس مصطفى عبد الرازق نفساً « لطيفة » فهى فوق ذلك نفس ثائرة على كل تبلد فى الحس أو فساد فى الذوق أو انحطاط فى العاطفة ؛ وإن شئت فقل

إن ثورة مصطفى عبد الرازق ثورة ودية متعاطفة عميقة هادئة ، غير مجلجلة ولا صاخبة .

* ثورة جوّانية :

هذه الثورة « الجوّانية » فى جوانبها الاجتماعية والدينية والعقلية والوطنية هى التى سنقدم منها نماذج تفصح عن طريقة للكاتب فريدة وأسلوب بيانى رائع . استهل الكاتب مذكرات الشيخ الفزارى بمقال عن محاضرة للشيخ المفتى (الأستاذ الإمام) يحض فيها تلاميذه على تدوين اليوميات فيقول : « إن أحدكم يستطيع أن يجعل لكل يوم صحيفة يقيد فيها ما عبر به من الخواطر والملاحظات ، وما يسترعى نظره من الحوادث أو يقص فيها ما عمله فى يومه . ولهذه الطريقة فوائد جمة ، لأنها فوق نفعها فى تمرين الإنشاء تحمل الإنسان على مراقبة نفسه وتصفية حسابها فى منتهى كل يوم » .

ثم تمضى مذكرات الفزارى فياضة بالنقد اللاذع الهادئ موجهاً إلى ما فى المجتمع المصرى من عيوب انتشرت بين الناس وتشبث بأوهامهم ، وجعلت لها من الدين سبباً والدين منه برئ . من ذلك بدعة إقامة « حلقات الذكر» وما يستتبعها من هزات عنيفة من الرأس وصرخات عالية من الحلق : يقول الكاتب الناقد : « أعوذ بالله أن تكون من دين الفطرة تلك الهزات المضطربة وذلك الهدير الذى تفيض به الحناجر . ولوددت أن أولئك المساكين إذا لم يستفيدوا من هذا العبث لأرواحهم جعلوا منه نفعاً لأجسامهم ، فنظموا حركاته على وجه يمرن عضلاتهم

العاملة ، حتى تعتبر نوعاً من الألعاب الرياضية المفيدة ، وحتى يمكن أن نلتمس له من الوجهة الدينية شبهاً بالرمى والوثب على الخيل ، وقد ندب إليهما الشارع — صلعم — وكثير من صحبه من بعده . كلا إنهم حرصوا على حركات تقليدية تشوه جمال الخلقة الإنسانية ونظامها ، وتشوش التناسب فى التمويبين أعضاء البدن . وإنك لتعرف المدمنين على تلك الأذكار بعلامات لا تختلف ، إذ تغلظ رقابهم ، وتندلق بطونهم ، وتربو أسافل ظهورهم » . .

* زواج وطلاق :

وفى قسم آخر من المذكرات يعرض الكاتب للمساوئ المتفشية عند كثير من الرجال ، فى كثرة الزواج ، وفى إيقاع الطلاق لأتفه الأسباب ، وكأن النساء ألعوبة فى أيديهم يبدلونها كيفما شاءوا ، فيصف على لسان الشيخ الفزارى شخصية حقيقية هى شخصية أستاذ من أساتذة الأزهر ، وكان رجلاً « مزواجاً مطلاقاً » ، أراد أن يطلق امرأته التى قضى معها باعترافه « ثلاثة أشهر فى غاية الانبساط » . فلما سأله عن السبب قال : « إنها لم تحمل فى هذه المدة . وما أريد بالزواج إلا تحقيق ما دعا إليه النبى — صلعم — من قوله : تناكحوا تناسلوا ، فإنى مباه بكم الأمم يوم القيامة » وهنا نرى الكاتب يعلق فى الهامش تعليقة كلها سخرية لاذعة فيقول : « وما أظن ابن عبد الله — عليه السلام — يريد أن يباهى الأمم بما يقذفه صلب سيدنا الشيخ » !

وتتعرض المذكرات لموضوع تعدد الزوجات مبينة مضاره من اقتلاع

أساس الحب ، و بذر بذور الكراهية فتقول على لسان الشيخ حسان ، واصفاً ما جرى له عندما حاول أن يجدد بعض المعانى الدينية فى خطبة منبرية : « ثم جعلت أحدث الناس فى أمر الزواج لأبين لهم أن تعدد الزوجات يقلع الحب من أساسه ، لأن الحب موحد لا يقبل الشرك ، وإذا ذهب الحب فعلى السعادة العفاء فى هذا العالم كله . ولم أكد أنطق بهذه الكلمات حتى وقف المأذون والفقهاء وعمى الحاج على الديب وصاحوا : هذا هو علم آخر الزمان . لم يبق إلا أن نسمع من فوق منابر الوعظ الدينى الكلام على النسوان والحب وماذا جرى من خطب الشيخ البولاقى والشيخ السقا التى تذكرنا بالموت وتحبب إلينا الفقر؟ — أخذ أصحابى يدافعون عنى ، وقامت معركة بين الطرفين تقاذفوا فيها أحذيتهم وتقاذفوا معها جفاء الغول . فهبطت من فوق المنبر لأصلح بين خصمى وأنصارى ، معتذراً لأولئك شاكراً لهؤلاء . ولما هدأت ثائرتهم ، وأخذوا مجالسهم مرددين الصياح المسنون إنى صائم ! إنى صائم ! عدت إلى موقفى وصرفت الحديث عن هذا الحب الذى يهيج العداوة والشحناء » .

و يعود الكاتب إلى موضوع الطلاق فى مقالات « السفور» فينعى على المسلمين سهولة تفشيه ، فيقول : « لاحظت أن الناس فى الريف إذا شاءوا أن يجعلوا لحديثهم صبغة علمية لم يجدوا بين أيديهم إلا مسائل الطلاق يتذاكرونها و يتناقشون فيها و يعدون التفقه فيها من أشرف أبواب العلم . وكثيراً ما يسألون عن صورغريبة مشكلة تحير الألباب . هذا التفنن فى العبث بالعصم جاء لقومنا من سهولة الطلاق إلى حد مفرط . حل عقدة النكاح هين عندنا هواناً يصيره رهناً بلفظة تقال فى مزاح أو غضب من غير قصد ، وتجعله نوعاً من التمرين العقلى يتلهى

الفقراء بتنويع وجوهه وتشعيب صوره . وكأن هذا كان مغرياً على اللعب به فى سمرهم وفى حياتهم » .

* أفندية وشيوخ :

ويلاحظ الكاتب الجفوة الموجودة بين العنصرين المكونين للطبقة العلمية فى مصر، يعنى طلاب المعاهد الدينية وطلاب المدارس النظامية «إذ ينظر كل فريق إلى صاحبه نظرة سخط لا تغضى عن عيب ولا ترى حسناً » . وهو يستشف برحابة فكره وسعة أفقه ، ما ينجم عن ذلك من إشاعة الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة ، وهم أحوج ما يكونون إلى الوحدة واجتماع الكلمة ، فى مواجهة الأجنبى الغاصب ، ويقول : إن فى انقسام المتعلمين فى مصر إلى أفندية وشيوخ « داء عضالا يصل شره إلى نهضتنا العلمية نفسها » ويقول : « ولو أمكن اعتبار الأزهريين رجال كنيسة إسلامية ، فوقف دورهم فى الحياة الاجتماعية عند حدود المظاهر الدينية ، وأمكن اعتبار المدرسين علماء الدنيا م حتى لا يدخلوا فى الشؤون الدينية بيد ولا برجل ؛ لو أمكن هذا لهان الخطب ولما كان لتنافر هؤلاء إلا أثر طبيعى فى حالة الأمة . لكن أبناء المدارس يأبون إلا أن يحملوا مع راية العلم الدنيوى لواء الدين ليكونوا زعماء الدنيا والآخرة .. أما رجال المعاهد الدينية فهم أيضاً لا يقنعون بأن يكونوا حملة القرآن ورواة السنن ، بل يريدون أن يكونوا هم العلماء من غير قيد ولا حد . وكذلك تصدم حركتنا الفكرية الناشئة بهذا التشويش الغريب » .

* إني صائم ! إني صائم :

وفى المذكرات وغيرها من فصول الكتاب إفاضة فى الحديث عن الأخلاق المتفشية بين المسلمين فى رمضان ، وما يحوط هذا الشهر الكريم من منازعات ومشاحنات وسباب غالباً ما يرجعونها إلى ضيق النفس من الصيام . ولم يخطر ببالهم أن الصوم إنما هو قمع الصائم نفسه عن الرذائل ، كما هو منع الجسم عن الطعام والشراب . فتحت عنوان « غرة رمضان سنة ١٣٢٤ هـ» كتب الفزارى : « هذا أول يوم فى شهر الصوم . ولم تسفر تباشير الصباح حتى بدت فى الناس حركة غير عادية . فالوجوه كلها عابسة مظلمة ، والألسنة سريعة إلى السباب والطلاق سرعة الأيدى إلى الضرب والملاكمة . ولقد جرى لى من الحوادث ما يكفى سرده لتمثيل أيام الصيام تمثيلاً صحيحاً » ثم يقول : « بعد ذلك قصدت الدار فراراً من الجامع ومخاصماتها . وما كدت أتخطى عتبة الحوش حتى رأيت عماً لى يغضب زوجه ، وآية غضبه أن يرمى المتاع من الشباك صارخاً بين هدير الغيظ : إنى صائم . وقد كادت تصيبنى قلة فى أم رأسى فتقتلنى . هنالك أحسست بأن المصيبة عامة فى الناس ، وأشفقت أن تصل العدوى التى وجدت بوادرها حرجاً فى الصدر ، فآويت إلى حجرتى وأشعلت سيجارة . دخلت والدتى فجأة ، ولما أبصرتنى مدخناً والشمس فى كبد السماء ضربت صدرها مذعورة وصاحت : أجننت يا حسان ؟ فأقنعتها بحالى ومقالى أننى كنت ناسياً فذكرت . ولما خرجت قلت فى نفسى : لئن كان يرضى الله هذا الصيام الشغوب اللغوب ، فلن يغضبه هذا الفطر السلمى ، وتناولت سيجارتى » .

و يعاود الفيلسوف الكتابة عن الصيام فى مقالات « السياسة » التى كان يكتبها بعنوان « مذكرات مقيم » ، فيعطينا صورة عما لشهر رمضان من أثر فى حياة الناس ، فيقول : « الناس هذا الشهر أقسام ثلاثة : فنهم صائمون ، ومنهم مفطرون ، ومنهم من يظهر بمظهر الصيام وهو لا يصوم . أما المفطرون فتشم رائحة الدخان من أفواههم وأيديهم وتلمح فى شفاههم لمعة لم يذهبها نضوب الريق . أما الأخيرون فيقطبون جباهاً ليس فى أسارير ها تقطيب ، و يكثرون من حديث التعب والهزال وكل مظهر من مظاهر أجسامهم الرابية يشهد عليهم . والسابقون السابقون نجد فى أعينهم احمراراً ، وفى نظراتهم ازوراراً ، وفى مناخيرهم اتساعاً ، وفى أرنبة أنوفهم ارتفاعاً ، وفى أفواههم تقبضاً وجفافاً ، وفى سحنتهم طياً والتفافاً . فى مسامعهم طنين ، فإذا حدثتهم مالت إليك وهم لا يعون . فى جسومهم وهن يجعل مشيهم دبيباً ، وفى أعصابهم توتر يدع غضبهم قريباً » .

* يا رحمتاه للمجاورين !

و يعبر صاحب المذكرات عما أحسه من سآمة للطريقة التقليدية فى الدروس الأزهرية فيقول على لسان الشيخ حسان : « أصبحت لا أجد لما أحضره من دروس الأزهر طعماً ولا أشعر بفائدة فى تكوين ملكة ولا تهذيب ذوق لهذه الأبحاث المجدبة التى أفنى فيها حياتى جاهداً . أنا أستيقظ من نومى قبل أن تشرق الشمس ، فما أزال أنتقل من حلقة أستاذ إلى مشاركة رفيق فى مطالعة على انفراد بالدروس حتى آوى إلى

مخدعى قبيل منتصف الليل فاتر القوة منتبه عصب الدماغ محتاجاً إلى النوم ، غير واجد إليه سبيلاً . وليس لى من سلوة فى ثنايا هذا العناء المتتابع ، لا من لذة العمل فى نفسه ولا من ثمرته . ثم إن فى أعماق نفسى قلقاً ينزع بى إلى أمانى لا موضع لتحقيقها من هذا الوسط .

ثم يصور فى أسلوب أدبى طريف وسخرية رفيقة ، عادات الأساتذة والمشايخ فى حلقات الدرس وصلاتهم بطلاب العلم وترديدهم للمصطلحات المحفوظة دون نقد أو تمحيص ، فيقول : « ذهبت عصر اليوم إلى جامع الحسين ، وجلست قريباً من كرسى المدرس الذى أقبل محاطاً بطائفة من الطلبة ، منهم من يحمل نعليه ، ومنهم من يحمل المحفظة ، وآخرون يسيرون فى عرض الموكب تكميلاً للأبهة . كان الأستاذ لابساً قفطاناً أصفر لونه ، فيه خطوط سوداء ، ويحيط بصدره الضيق نطاق من حرير أزرق واضح الزرقة مطرزاً بأعلام مخضرة ، من فوق ذلك جبة تضرب إلى لون الدم ، و يرتدى بدفية من صوف برتقالى لامع ... جلس (الشيخ) فى كرسيه ، ولبس نظارته ، ثم أخرج ملزمة المنار ، وقرأ عبارة المتن : أحمد الله أولاً وثانياً . كانت الساعة ٩ عربى ، فما برح العالم النحرير يقتل هذه الجملة المسكينة بحثاً وتدقيقاً حتى أذن مؤذن المغرب . ولما أضجرنا بإطالته على غير طائل فى تطريق الاحتمالات وتوجيه الاعتراضات ، قلت : يا سيدنا الشيخ : ألا يجوز أن يكون كل مراد المصنف هو التلويح إلى البيت المشهور:

لك الحمد أما ما نحب فلا نرى،

ونبصر ما لا نشتهى فلك الحمد

لوى الشيخ عنقه ، ووجم مفكراً ، ثم أجاب : هذا الاحتمال غير وجيه ، لأن الحمد فى المتن مطلق وهو فى الشعر مقيد . ثم مضى فى ما كان فيه . ولم يكد يفرغ حتى تزاحم عليه الطلاب يقبلون يده كما تزاحموا عليها يمسونها بشفاههم فى مفتتح الدرس » ثم يعلق الكاتب على ذلك المشهد بنقد رقيق وإن كان لاذعاً فيقول : « يا رحمتاه للمجاورين ! لا يفتأون يقبلون الأيدى التى لا هى أيدى النساء الناعمة ، فنحيى فيها نعمة الله على الناس بالجمال والحب ، ولا هى مرتجاة لخير فتكرم لخيرها ومعروفها . وكم فى تلك السيئة من مضار ! وإن أولئك الذين يمدون أيديهم طويلة إلى الأفواه لينشرون جراثيم الأمراض ، و يبذرون معها بذور الذلة فى أنفس طيبة ساذجة » .

* مشاعر وطنية :

و يعبر الكاتب عن مشاعره الوطنية الخالصة فى تعليقه على التصرف الغاشم ، تصرف « مأمور المركز » ومساعد النيابة إبان التحقيق فى وفاة طواب محترقاً ، فيقول : « و يا ليت حكامنا يدركون أنما هم حراس على القانون الموجود لكرامة الناس لا لهوانهم ! وليتنا نحرص على عزتنا ، فلا نرضى بوجه أن تداس أطرافها . و يا ليت كل أب فى مصر يلقن طفله فى المهد قول المتنبى :

واحتمال الأذى ورؤية جانيه غذاء تضوى به الأجسام

ذل من يغبط الذليل بعيش رب عيش أخف منه الحمام »

ويكتب أستاذنا عما شاهده من مظاهر الوطنية عند الفرنسيين إبان الحرب العالمية الأولى، فيقول: «أشهد لقد سمعت التوقسان يدق فى جوف هذه الجبال مؤذناً بالتجنيد العام، فيطير إليه الناس زرافات ووحداناً. وما هى إلا ساعة حتى ينقلب هؤلاء الفلاحون الوادعون جنوداً كل همهم أن يقتلوا أو يقتلوا. وأشهد لقد رأيت صاحباً لى يقعد به المرض عن السير إلى الحرب لا يلمح الذاهبين إلى القتال إلا بكى. ورأيت مريضاً يوصيه الطبيب أن لا يترك فراشه وإلا عرض حياته للخطر، يسير مع السائرين غير مبال بصحته ولا برجاء حليلته الشابة الجميلة الموحدة التى قالت لى: لقد أعلم ما يهدد حياته حتى من غير حرب، ولكننى لم أسرف فى الإلحاح عليه عرفاناً لشرف العاطفة التى تجيش بها نفسه. وكم رأيت من مظاهر الوطنية فى هذه البلاد بين الرجال والنساء والأطفال، حتى لقد خيل إلى أن السماء والأرض وكل ناطق وكل صامت يتدفق حمية وحماسة، وحتى وجدتنى فى نشوة تحبب إلى أنا أيضاً أن أموت فى ظلال السيوف».

ويقول: «أنا من أولئك الذين يكرهون الحروب ويريدون للبشر رقياً منتظماً فى ظل السلام والحرية. وآلم شىء لقلبى أن يفترس الإنسان الإنسان كما تصنع الوحوش فى البيداء. غير أنى أنظر اليوم إلى العاطفة الحربية فى جهتها الشعرية، فأحس بجمالها وجلالها» ... «مشهد أليم وعيشة ضنكى فى بلاد الابتهاج والنعمة. كل ذلك صحيح، ولكن روحاً كريمة ترفرف بأجنحة من نور فوق تلك المصائب والآلام السوداء. تلك هى عاطفة الوطنية التى تعزى الثاكلات

والواقفات على باب الثكل ، وتملأ صدور الذاهبين إلى ساحة الحرب الزبون أريحية وطرباً . بارك الله فى الوطنية ، وحيا كل مجاهد فى سبيل الوطن » .

وتعتلج فى نفس الفيلسوف الأديب مشاعر الوطنية الصادقة إذ ينقد العصبية الدينية التى تفرق بين أبناء مصر ، فيقول : « وبالجملة فإن هذا الريف جميل كله ، وليس فيه موضع للذم إلا فى شيئين : أما أحدهما فهو أنك تحتاج إلى تعرف دين الناس من قبل أن تبدأهم التحية : ذلك بأنك إذا قلت للمسلم : نهارك سعيد ، لم يرض . وإن قلت للمسيحى : السلام عليكم ، غضب ... وإنه لشنيع عندى أن يختلف هذا البلد حتى فى كلمة التحية ! .. » .

وفى سبيل الوطن كتب الفيلسوف دفاعاً عن الحرية ، وبياناً لأثر الإيمان بها فى نهضة الأمة ، فقال : « على أننا نحب أن يشيع فى الناس الشعور بحريتهم واختيارهم : لأن هذا الشعور ينعش النشاط البشرى ويدفعه فى سبيل العمل وهو يكبر فى المرء ثقته بنفسه ويجعل آماله عالية . وهذه الحرية المقدسة هى الأساس الثابت لحريتنا المدنية والسياسة ، فإن من الواجب أن يكون لنا إرادة لنطالب باحترام إرادتنا » .

وقال أيضاً : « إننى أدعو .. إلى الإيمان بالحرية ، مقتنعاً بأن هذا الإيمان خير كله ، ولو أثبتت جميع البراهين الفلسفية أن نظرية الاختيار الإنسانى غير صحيحة . كثيراً ما تسعد الأمم بقوة يقينها فى معتقدات شعرية حظ الأمانى فيها أكثر من حظ الحقيقة الثابتة ، بل لو شئت لقلت إنه لا بد للأمم فى نهضتها من عقائد حماسية تحرك عاطفة الكبر

وأريحية الطموح إلى الأمد الأبعد ، وتخرج شعور الجاميع بين آن وآن عن حد الرزانة العلمية الفاترة . كذلك كان يعتقد العرب أن أمتهم خير أمة أخرجت للناس . و يشهد الإنجليزى أن الأرض لم تقل حيواناً ناطقاً أشرف من قومه السكسونيين : تلك معتقدات لا يؤ يدها البرهان ، ولكنها على ذلك مكنت بنى يعرب بن قحطان فى الأرض ، وهى اليوم تجعل لسكان الجزائر البر يطانية الغلبة والبطش فى جوانب المعمورة . وما أشد حاجتنا نحن أبناء مصر إلى الإيمان بأن لنا إرادة ، وأننا خلقنا أحراراً » .

* الأخلاق الإيجابية :

وكذلك دعوة الفيلسوف إلى تر بية وطنية جديدة ، يكون النظام فيها مطلباً من مطالب الإصلاح فى مصر: « ومن حق المعنيين بنهضة هذه البلاد أن يعملوا على تقو ية وجودها بجعل النظام ملكة فى أبنائها تظهر آثاره فى الحياة الخاصة والعامة . وإن كل سعى فى تفهيمنا معنى النظام وإشاعة الذوق النظامى فينا لهو خير سعى لإصلاح الأمة ، وأعظم بركة عليها .. ينبغى أن نشعر ببشاعة الاضطراب والتشوش وسوء أثرهما فى حياتنا ، وأن نفهم جمال النظام وندرك أنه سر القوة ، و بذلك نتكلف سيرة النظاميين رغبة وشوقاً حتى نعتادها » .

وهو يحث قومه على أن يتخلقوا بأخلاق إيجابية ، أخلاق الهمة والإقدام والطموح ، وأن ينفضوا عنهم غبار السلبية المتمثلة فى الفتور والذلة والاستكانة ، والحياء ، فيقول : « فى الأمم القو ية يمتدح الناس

بالشجاعة والكرم والوفاء و بعد الهمة . وفى الأمم الضعيفة يتمدحون بالحياء والتواضع والحلم والتأنى وكثرة الصمت والقناعة والصبر. وأشيع الرذائل فى الأمم القوية الكبر والتهور والغضب والطمع والغرور والبجح وما ماثلها . وتشيع فى الأمم الضعيفة رذائل الجبن والذل وضعف الهمة . والناظر فى أخلاقنا يكاد يجد كل فضائلنا ورذائلنا من الأنواع السلبية التى تعتمد اللين والضعف » .

و يقول : « ولقومنا ولع خاص بفضيلة الحياء ، حتى ليكاد يكون كل عملنا فى تربية أولادنا هو أن نجعلهم مستحين .. ينشأ ناشئنا حيياً فى الدار ، و يذهب بالحياء إلى المدرسة ، ثم يخرج إلى معترك العيش حيياً ، فلا يزال يهاب الحياة حتى يأتيه الموت وهو أشد له تهيباً ... أيها المربون ! لا تضعفوا من قوة الشباب بعوامل التهيب والخجل . علموا أولادنا كثيراً من الشجاعة وقليلاً من الحياء » .

ثم يقول : « يا قومنا ! لا تسرفوا فى التواضع فإنا إلى غير التواضع أحوج » ثم يبين أن سبب خمولنا هو إهمال أجسامنا وأرواحنا لا مناخ بلادنا ، فيقول : « شر رذائلنا الخمول ، وهو علة ضعفنا فى كل وجه من وجوه الرقى ، وذلك بأن المدنية ثمرة النشاط الإنسانى . وكلما كبر ما ينفقه الناس من مجهودهم فى سبيل الحياة كانت حياتهم عظيمة ومدنيتهم راقية .. يقول قائلون إن مناخ هذا الوادى يقضى على أهله برخاوة العزيمة وضعف النشاط ، لأنه حار يعجز القوى الإنسانية أن تحتمل شدته عناء النشاط فى العمل . ولو صح هذا القول لكان من المقدور على كل البلاد التى

ليست بذات جو بارد أن تعيش منحطة محدوداً نصيبها فى المدنية كما حدد نصيبها من النشاط . والواقع يكذب هذا ، فقد عرف التاريخ مدنيات جليلة للبلاد الحارة من قبل أن يعرف مدنية فى غيرها من البلاد . إن كان للجو أثر فى قوة الإنسان ونشاطه فقد يستطيع الإنسان أن يغالب عدوان الطبيعة فيطفئ جمرتها و يصير نارها برداً عليه وسلاماً . وكم شقت المدنيات فى الصحارى أنهاراً وأنبتت فيها جنات ، وجعلت شمسها ظلاً ظليلاً . ليس خمولنا من عمل الجو. وما يكون لأحد أن يظن أنه من لوازم بلادنا ولا قومنا ، فإن أرضنا صالحة لأن تكون مهد نشاط مثمر كما كانت كذلك لأول عهد الإنسانية بالعمل المثمر. وشعبنا لا يزال فى عروقه دم أبنائنا الأولين الذين شيدوا بعزائمهم الكبيرة مدنيات خالدة المجد والأثر. عارض مرض ذلك الخمول الذى يعلق بأجسامنا من أثر الإخلال بحسن التعهد لما يصلح البنية ويحفظ عليها صحتها و ينمى لها قوتها ، و يعلق بأرواحنا من أثر الإهمال لما تحيا به الأرواح وهو الأمل » .

و بدافع من شعوره الوطنى السليم ناصر الكاتب قضية المرأة المصرية ودعا إلى استكمال تحررها : « نبتهج لكل مظهر من مظاهر الرقى فى حال المرأة المصرية ، ونرجو النجاح لكل سعى فى سبيل تحرير المرأة ، وتبسم لنا وجوه الأمل كلما وجدنا فى نسائنا حركة حياة شعوراً بالحاجة إلى العمل لخير أمتنا المحتاجة إلى الأيدى العاملة من النساء والرجال ... نرجو أن نرى غداً فى دار البر بدرب الجماميز نساء ورجالاً يقومون جميعاً على من تعولهم وتربيهم الجمعية الخيرية الإسلامية ، فتنتفع مصر بثمرة

الجهود المشترك من أبنائها وبناتها في وجه من وجوه الخير تمهيداً للاشتراك العام بين النساء والرجال في كل وجه من وجوه الإصلاح والرقي » .

* فلتخشع الأصوات ولتقل مصر كلمتها :

ولم يكف الكاتب عن المطالبة بالتعليم الإجبارى حتى لا نظل عيالاً على الغرب في العلم والمعرفة . وهو يطالب بأن يمنح التعليم كفاية من ميزانية الدولة : « كنا نطالب بالتعليم الإجبارى لتحمل الأمة طوعاً أو كرهاً على أن تتعلم ، لأن الأمة نهضت من نفسها لتحصيل العلم نهضة مباركة ، و يبقى أن يجد الظامئون إلى ورد العرفان سبيلاً .. نريد أن يوجد في بلدنا من المدارس ما يكفى لكل طالب يريد أن يتعلم وأن يمنح التعليم كفاية من ميزانيتنا ولو تعطل كثير من مشاريع الإصلاح في مرافق الحياة . إن العلم يغنى الأمة الفقيرة ، ولكن الغنى لا ينفع الأمة الجاهلة » .

وهو يعبر سنة ١٩٢٦ عن اغتباطه إذ يسمع صوت مصر ممثلاً في المؤتمر الوطني ، فيقول : « أما المؤتمر الوطني ، مؤتمر الهيئات التي تعرب بها الأمم عن إرادتها ، في ساعات التاريخ العصيبة . هو الشعب يريد أن يهتف بما في نفسه . وإذا صاح الشعب في الأرض ردد القدر صيحته في السماء . هي مصر تريد أن تقول كلمتها ، فلتخشع الأصوات ، ولتقل مصر» .

ومن أجل الإصلاح الاجتماعي كتب منبهاً إلى خطر البطالة على

النظام العام فى الأمة . فبعد أن ذكر أن الجرائد روت أن رجلاً فى القاهرة حاول الانتحار لأنه لم يجد عملاً ، عقب بقوله : « هذا هو الخطر الداهم . ينبغى أن يفطن له من بيدهم تدبير شؤوننا الاقتصادية ، فإن العاطل اليائس قد يدفعه يأسه إلى ما هو أشد نكاية بالجماعة وأشأم أثراً من الانتحار. وإذا كان تعقب الدعاة إلى الشيوعية هم الحكومة الآن ، فإن ترك مجال فى نظام حياتنا ليأس المرء من وجود عمل يقوته ، شر من دعاة الشيوعية وأسوأ عقبى » .

ونادى بالمساواة والعدالة بين أفراد المجتمع ، برغم التباين الذى وضعته الطبيعة فيهم : « وإذا كانت الطبيعة قد فضلت بعض الناس على بعض تفضيلاً قد لا يكون فى مقدور البشر تعديله ، فإن الأمنية العليا للمصلحين هى أن يجدوا جماعات الناس خلواً من التمايز المصنوع لتتحقق جهد المستطاع معنى التساوى بين الأفراد الذى هو فضيلة العدل » .

و يقول : « وما نحن ممن يسر بخلق مميزات صناعية جديدة يفضل بها بعض الناس على بعض فإننا فى حرج من المميزات القديمة التى تقف فى وجه ما نريده للعالم من المساواة والإخاء والحرية » .

* أديب فنان :

يبدو الشيخ مصطفى عبد الرازق ، فى المقالات التى نحن بصدد تحليلها ، أديباً مرهف الحساسية ، مشغولاً بالجمال ، متعقباً لكل ما ينم عن الذوق والفن . يصف حفلة بدار الأوبرا المصرية سنة ١٩١٧ ، فلا يفوته أن يقيد خواطره عن مثل هذه الحفلات فى أوروبا ، و يعقب

بقوله : « أما نحن فقلما تسنح فرصة تمكننا من تعرف جهد الجمال فى قومنا . وما نلمح الجمال والزينة إلا خلساً فى الطرقات وقد كثرت السيارات فى هذه الأيام وأصبح الحسن يمر بنا مسرعاً لا تلحقه العيون » .

ونراه يصف الشباب ، فى لهوه وعبثه وجنونه : « يا أيها الشباب ! إن فى نفوسنا أمانى وأحلاماً . وعندنا بقية من الأمل هى كل ما فى العيش من لذة . فإن كان هذا آخر العهد بالجنون الحلو والخيال الجميل ، فيا بؤس العيش من غير جنون ولا خيال » .

ويعبر عما يستشعره من خلو أعيادنا من أسباب المرح والابتهاج فيقول : « ليست لنا أعياد وطنية تكون متنفساً لنشاط العواطف . وليست عندنا مواسم خلاعة ولهو تجعل فى حياتنا الكئيبة سلوة وعزاء . لذلك تمر بنا الأعياد متشابهة لا تختلف مظاهرها ولا تهز النفس بهجتها ... إن هذه الأنفس البشرية ضعيفة ينبغى أن تقاد برفق ، إنها إذا لم تجد للهو منفذاً اتخذت جد الحياة لهواً » .

وهو يصف باريس فى رحلته إليها سنة ١٩٢٤ ، فيتحدث عنها حديث أديب فنان : « يروى أن عالماً كبيراً من علمائنا ــ غير الأزهريين بالضرورة ــ كان قد غاب عن باريس زمناً طويلاً فى مصر . فلما عاد إلى ملكة المدائن ، لم يتمالك أن ارتمى على أرضها ، وجعل يعفر وجهه فى تراب الحرية ، وإن كانت حرية باريس لا يلحقها غبار ... » ثم يتبع ذلك بقوله : « لست من هذا النوع من الغرام . بيد أنى أحب باريس حباً جماً ... ليست باريس من صنع شعب من الشعوب ولا عمل عصر من العصور ، ولكنها جماع ما استصفاه

الدهر من نفائس المدنيات البائدة وما تمخض عنه ذوق البشر وعملهم من آيات الفن والعلم والجمال . باريس جنة فيها ما تشتهى الأنفس وتلذ الأعين ، فيها للأرواح غذاء وللأبدان غذاء ، وفيها لكل داء فى الحياة دواء . فيها كل ما ينزع إليه ابن آدم من جد ولهو ونشوة وصحو ولذة وطرب وعلم وأدب ، وحرية فى دائرة النظام لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود . باريس عاصمة الدنيا ؛ ولو أن للآخرة عاصمة لكانت باريس » .

ثم يصف حديقة اللوكسمبور، ويقف وقفة فنية عند بركتها المشهورة « ذات النافورة » ويقول : « ختمت زيارة الحى اللاتينى بحديقة ليكسمبور، وهى روضة ذلك الحى فيها جلاله وعليها طالعه ... ثم تخرج إلى ساعة تبسم الأنوار فيها والزهر، وتنحدر على درج إلى البركة ذات النافورة ، مرتع الأطفال اللاعبين بمراكبهم الصغيرة فى أمواهها ، ومن حولها دكك ، مفرقة لمن ليسوا أطفالاً . لمحت فى بعض النواحى فتاة بيدها خطاب تقرؤه ، فيشرق وجهها بالسرور وتبتسم وتلقاءها فتاة تكتب فى صحيفة ، وتتلو ما تكتبه فتنحدر عبراتها . وكم يأوى إلى تلك البركة من باك ومبتسم ! ليس ماء ذلك الذى يجرى فى بركة ليكسمبور ولكنه ذوب ابتسامات ودموع ! رويدكم أيها الأطفال العابثون بذلك الماء ! » .

٣ ــ إشعاعات :

قلنا إن مقالات مصطفى عبد الرازق ، المجموعة فى سفر آثاره ، خير

معبر عن شخصيته وآرائه . ونقول الآن إن شخصية أستاذنا كانت من طراز فريد لا يتكرر، وما نحسبنا نكون مسرفين إذا قلنا إنه من الأفذاذ الذين لا يستطيع المرء إذا عرفهم أن يتركهم كما كان قبل أن يعرفهم . وإن حياته في الجامعة وخارج الجامعة أقرب إلى أن تكون « رسالة وجود » كما قال بعض المحدثين عن الفيلسوف « مازاريك » . ولا جرم كان مصطفى عبد الرازق « صاحب رسالة من أجل الرسالات ، وهي رسالة التوفيق بين القديم والجديد ، و بين الشرق والغرب . وقد أعد لها إعداداً قل أن يعد مثله رجلاً آخر ، واستطاع أن يحسن أداءها بحكمته وذوقه وتسامحه » (١) .

ولقد ذكر الفارابي في بعض كتبه أن الذي سبيله أن يشرع في النظر الفلسفي « ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية ، وهي أن يكون جيد الفهم والتصور، ثم أن يكون محباً بالطبع للصدق وأهله والعدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه ، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب ، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك ، وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس ، وأن يكون ورعاً ، سهل الانقياد للخير والعدل ، عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الصواب . . . وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها » .

(١) من كلمة للدكتور ابراهيم مدكور في الاحتفال بالذكرى السابعة لوفاة الشيخ مصطفى عبد الرازق (الأهرام ١٩٥٤/٢/٢٣) .

وليس من الإسراف أن نقرر أن هذه الصفات النادرة التى جعلها « المعلم الثانى » صفات للفيلسوف الكامل ، قد تحققت فى أجلى صورها عند أستاذنا مصطفى عبد الرازق . وإذا الشيخ محمد عبده قد استحق أن يكرمه تلاميذه ومريدوه ، فوصفوه بصفة « الأستاذ الإمام » فقد استحق مصطفى عبد الرازق من جميع من عرفوه أن يلقبوه باللقب الذى ارتضاه الفارابى ، وهو « الفيلسوف الكامل » ، واستحق أن نضيف إليه ، بعد الاطلاع على « آثاره » وتأملها ، لقباً جديداً هو « الثائر الجوّانى والأديب الفنان » .

ستترك فلسفة مصطفى عبد الرازق آثاراً مختلفة جداً ، وذلك شأن كل فلسفة تتجه إلى العقل كما تخاطب الشعور ، وتناصر العلم كما تقدس الدين . وقد تبدو صورة هذه الفلسفة غير واضحة المعالم أحياناً ، ولكنها فلسفة قد صيغت من عبير الحياة ونسماتها . وهذه النسمات تأتى من فوق ، واتجاهها بيّن صريح يحسه أصحاب القلوب .

صحيح أن هذه الفلسفة قد تلقت بعض نفحاتها من التصوف الإسلامى ومن خطرات الأفغانى ومحمد عبده على الخصوص . ولكن يبدو لنا مع ذلك أن الروح المبثوثة فيها روح جديدة . ومن يدرى ؟ فلعل المستقبل يقول لأبنائنا أن المثل الأعلى الذى ينشده أستاذنا فى حياته قد سبق مثلنا الراهنة بأشواط بعيدة .

لقد خفت صوت مصطفى عبد الرازق منذ سنين . وقد يرى البعض فى آرائه صدى لماض بعيد قد انقضى . ولكننى مازلت أسمع صوت أستاذنا الشيخ كما أسمعه فى حلم جميل ، وهو يردد أنشودة الأمل

والتفاؤل ، ومازلت أراه يتطلع ببصره إلى مستقبل للإنسانية أسعد من حاضرها .

هذه رسالة مصطفى عبد الرازق : وهي رسالة حب وإحسان وسلام .

مطبعة العمرانية للأوفست

٤٨ ش زهران عمرانية غربية جيزة